

三三三

# 周易象数义理发微

邓立光 著

附「五行探原」

样-书

上海辞书出版社

上海辞书出版社

## 序 言

本书内容由写于不同时间的论文组成,今汇聚成编,重组结构,删除复重,使内容一贯,以反映笔者易学研究的重点所在。全书共分三编,属笔者研究《周易》的三个领域。第一编处理孔子与《周易》的关系,析论孔子研究《周易》的态度与方法。第二编处理《易传》问题,重点在成书于孔子之前的《大象传》和《彖传》,以及属于孔子《易》说的《文言》。第三编处理象数易问题,以哲学角度言之。由于近年发布了大量出土《易》类文献,因此全书也大量使用帛书《易传》,而得到较新的研究成果。

本书所涉虽然象数与义理兼治,哲学与文献统理,然置诸浩浩渺渺之易学天地,其成果亦不过沧海之一粟。易道无穷,故孔子云:“《易》先《同人》,后《大有》,承之以《谦》,不亦可乎?故‘天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,鬼神害盈而福谦,人道恶盈而好谦’。”(《韩诗外传》)弟子不敏,谨受教矣!

是书不足之处,恳祈大雅方家不吝赐正。

邓立光序于香港

二零零八年三月



# 目 录

## 第一编 孔子与《周易》

第一章 孔子研《易》 .....	1
1.1 晚年研《易》 .....	1
1.11 《论语》有关《周易》章节之确解 .....	4
1.12 子曰：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。” .....	4
1.13 子曰：“不在其位，不谋其政。”曾子曰：“君子思不出其位。” .....	5
1.14 南人有言曰：“人而无恒，不可以作巫医”，善夫！“不恒其德， 或承之羞”。子曰：“不占而已矣。” .....	5
1.2 以德义说《易》 .....	8
1.21 以赞德占义的方式体会《易》卦之道德义蕴 .....	8
1.22 三陈九卦 .....	9
1.23 用指点语带出卦爻辞之中心义蕴 .....	13
1.24 归纳卦象以言修德原则 .....	14
1.25 以卦爻辞发挥道德思想 .....	15

1.26 就卦爻辞而当机发挥,以达因材施教之目的 .....	16
1.3 以谦德说《易》 .....	16
1.31 以《损》、《益》二卦说谦德 .....	16
1.32 引用周公说《易》之语 .....	19
1.33 引用《金人铭》 .....	24
1.4 占筮之道 .....	27
1.5 《易》教中之象数义蕴 .....	34
1.51 以文王卦位说《易》 .....	34
1.52 以伏羲卦位说《易》 .....	38
1.53 言数 .....	39
1.54 用五行 .....	40

## 第二编《易传》研究

第二章 《象传》研究 .....	46
2.1 《大象传》产生之时代 .....	46
2.11 《大象传》之作者问题 .....	46
2.12 卦序排列反映周室以德说《易》 .....	50
2.13 《大象传》在孔子之前成书 .....	51
2.2 《大象传》的思维特征 .....	54
2.21 八卦大象与八卦德性之关系 .....	54
2.22 《大象传》以上下卦象推说道德 .....	56
(i) 乾刚天象:刚毅果决 .....	57
(ii) 坤顺地象:包容广大 .....	58

(iii) 坎险水象:小心谨慎·····	58
(iv) 离明火象:光明磊落·····	59
(v) 震动雷象:恐惧修省·····	60
(vi) 艮止山象:克己复礼·····	60
(vii) 巽入风象:居贤善俗·····	61
(viii) 兑悦泽象:切磋琢磨·····	62
第三章 《彖传》研究·····	64
3.1 卦爻理则析述·····	66
3.11 卦爻之形上意义·····	66
3.12 六爻关系之公理·····	67
(i) 当位公理·····	68
(ii) 相应公理·····	68
(iii) 上下关系公理·····	69
(iv) 中正公理·····	69
3.2 重视天道之体认·····	73
3.21 消息盈虚·····	73
3.22 天地交感通气而生养万物·····	74
3.23 特重“时”义·····	76
3.3 强烈之发奋图强精神·····	78
3.4 以现实政治为关切点·····	79
第四章 《文言》研究·····	82
4.1 从帛书《易传》考察“文言”之实义·····	83
4.11 “文”在帛书《易传》中之意义·····	84

(i) 《坤卦·卦辞》 .....	84
(ii) 《坤卦·六二爻辞》 .....	86
(iii) 《坤卦·六三爻辞》 .....	87
(iv) 《坤卦·六五爻辞》 .....	87
(v) 《坤卦·上六爻辞》 .....	88
4.12 “文德”之义 .....	89
4.2 从《乾文言》与帛书《易传》说儒家之道德观 .....	92
4.21 说乾德 .....	92
4.22 潜龙勿用 .....	93
4.23 待时而动 .....	95
4.24 动静适时 .....	96
4.25 得位行道 .....	97
4.26 让善之道 .....	99
4.3 从《坤文言》与帛书《易传》言《坤卦》之德 .....	100
4.31 《坤卦》之德性——“坤至柔而动也刚,至静而德方” .....	100
4.32 从政之最高德性:谦德 .....	102
4.33 谨慎为修德之要 .....	103

### 第三编 象数易哲论

第五章 《易》数 .....	106
5.1 “天地之数”之存有论意义 .....	106
5.11 自然数与《易》数 .....	107
5.12 数之存有论性质 .....	107

5.13 “天地之数”代表元气之体 .....	109
5.2 “大衍之数”代表元气流行 .....	112
第六章 河图洛书蕴含之宇宙论意义 .....	114
6.1 “五”之存有论意义 .....	119
6.2 五行之神 .....	120
第七章 卦变图之气变哲学 .....	121
7.1 京房之“八宫卦次图” .....	122
7.2 张理之“六十四卦通变之图” .....	124
第八章 周敦颐《太极图说》——一本万殊之易学观 .....	128
8.1 “太极图”万殊一本之义理 .....	129
8.11 第一层“无极而太极” .....	130
8.12 第二层“阳动阴静” .....	130
8.13 第三层“五行各一其性” .....	132
8.14 第四层“乾道成男,坤道成女” .....	133
8.15 第五层“万物化生” .....	134

## 附:《五行探原》

序言 .....	137
提要 .....	141
叙例 .....	145
第一章 天上五行与五行历 .....	146
1.1 五行与五气 .....	146
1.2 五气与五行历 .....	149

1.3 五行与时令之分合 .....	154
1.4 播五行于四时 .....	160
1.41 《月令》以季夏配土 .....	160
1.42 《管子·四时》虚置中央土 .....	161
1.43 《管子·幼官(玄宫)》之明堂月令以土分寄于四时之季 .....	161
1.5 五方义之历史追溯 .....	163
1.6 五气之流裔 .....	169
<b>第二章 天上五行与地上五材</b> .....	170
2.1 六府与五材之历史关系 .....	170
2.2 五材匹配五方 .....	173
2.3 五行序列 .....	175
<b>第三章 明堂</b> .....	178
3.1 明堂 .....	178
3.2 路寝明堂 .....	179
3.3 宫坛之制 .....	185
3.4 顺四时而行教令 .....	193
3.5 天亡簋铭文——武王祀王于明堂之第一手资料 .....	196
3.6 明堂祀上帝 .....	198
3.7 秦峙 .....	200
3.8 明王配五行 .....	203
<b>第四章 “天时”与“式”</b> .....	209
4.1 “天时”之义 .....	209
4.2 “式”之义 .....	211

4.3 “式”与春秋时代之五行干支占断法 .....	214
第五章 五行思想之流衍 .....	216
5.1 伏日(数术之历忌类) .....	216
5.2 人名用五行干支 .....	218
5.3 军事思想与攻战策略 .....	218
5.4 驳衍之五德转移说 .....	221
第六章 五行之形上原理 .....	226
6.1 元气之体会:五行宇宙论之表述 .....	226
6.11 土行之体会 .....	231
6.12 土行居方之义 .....	234
6.2 五行之神:五行本体论之表述 .....	239
第七章 结语 .....	242

# 第一编 孔子与《周易》

## 第一章 孔子研《易》

### 1.1 晚年研《易》

孔子六十八岁<sup>〔1〕</sup>(鲁哀公十一年,公元前484年)重回鲁国,至七十三岁(哀公十六年,前479年)夏四月逝世为止的五六年间,深入研读《周易》,发现《周易》是修德之书,改变了他早年对《周易》的观点。帛书《易传》所显示的孔子《易》说正当这一时期。

帛书《易传》与孔子之密切关系,学者已有充分研究,大致情况是弟子笔录整理,不断补充发展而成为《易传》的主要内容,源自孔

---

〔1〕《公羊传》与《穀梁传》同以孔子生于襄公二十一年(公元前552年),而《史记》则以为生于襄公二十二年(前551年)。本书从《史记》,故哀公十一年之时孔子六十八岁。



子,出诸后学。<sup>[1]</sup> 因此,孔子对于《周易》的贡献,是在于解释经文的《易传》,而《易传》的主体结构形成应和《论语》的年代相若。<sup>[2]</sup> 具体情形应是孔子传《易》于门人弟子,其初仅口耳相传,其后陆续写定;而孔子与《周易》经传的关系在于其研读《易经》,阐扬《易经》义理而传于门人后学。<sup>[3]</sup>

帛书《易传》不但提供了更多研究孔子的资料,还深化对孔子学说的了解,《论语》关涉《周易》的章节,即因帛书《易传》而确定为孔子晚年的教说。孔子说《易》,开辟了以义理研究《易经》的新途。《史记·孔子世家》说“孔子晚而喜《易》”至于“韦编三绝”<sup>[4]</sup>,《帛书易传·要》<sup>[5]</sup>描述孔子研《易》的情形:

夫子老而好《易》,居则在席,行则在囊。

“老”字强调孔子晚年才对《周易》产生浓厚兴趣,而予以积极的研究。孔子对《周易》产生这样大的兴趣,与他的德性生命相关。孔子一生,进德修业,到了五十之年即有知于“天命”,复由不断的践仁成德,而达到“耳顺”与“从心所欲”的境界(见《论语·

[1] 见韩仲民:《帛书说略》(北京:北京师范大学出版社,1992年10月),104—105页。

[2] 见李学勤:《关于〈周易〉的十个问题》,(《走出疑古时代》,沈阳:辽宁大学出版社,1994年3月),76—77页。

[3] 见黄沛荣:《孔子与〈周易〉经传之关系》(《易学乾坤》,台北:大安出版社,1998年8月)。

[4] 《史记》(北京:中华书局标点本,1982年11月)第六册,1936页。

[5] 本书所用《帛书易传》俱出于朱伯崑主编:《国际易学研究》第一辑之《帛书易传释文》(北京:华夏出版社,1995年1月)。《要》在26—29页,由于《要》节引繁多,故不再标出处。

为政》)[<sup>1</sup>]。此“天命”、“耳顺”、“从心所欲”必然与德性相关。也是在五十之年这个时期,孔子的政治前途受阻,在离开鲁国的十四年间,不断遭受挫折,但孔子将现实的困厄转为对自己意志与毅力的磨炼,在逆境中提升自己的德性,表现出刚健的人生态度。同时孔子的心境也起了变化,在他重返鲁国之后,已不再执着于事功,这在他论述“逸民”时透露了个中消息:

虞仲、夷逸,隐居放言,身中清,废中权。我则异于是,无可无不可。(《论语·微子》)[<sup>2</sup>]

这是孔子心境的自况。自附隐逸之民,表示孔子能正视现实上的不得志,而又能不再执着;“可”与“不可”都是执着,抛开执着,则精神和心境都能安定下来,而获得研读典籍的主观条件。在重读《周易》时,孔子遂发现《周易》的道德价值,《帛书易传·要》云:

夫子曰:“吾好学而才闻要,安得益吾年乎?”

“要”指《周易》的宗旨,此即道德的准则,因此孔子说《易》标举德义,而德义成为孔子晚年研《易》所要寻绎的主旨。此时孔子已因研究《周易》而具有浓重的哲学心态,关心形上问题。

---

[1] 本书征引《论语》采刘宝楠之《论语正义》(北京:中华书局点校本,1990年3月)。由于征引次数繁多,且《论语》属普遍读物,故不详标出处。

[2] 《史记·孔子世家》以本章为孔子在鲁哀公十四年(公元前481年)所说的话,孔子时年七十一岁。

### 1.11 《论语》有关《周易》章节之确解

#### 1.12 子曰：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”（《论语·述而》）

孔子晚年对《易》发生浓厚兴趣，希望多活几年，以掌握《周易》的精神，便能避免重大过失。“五十”如果作为五十岁来理解，则在四十多岁之时说“加我数年”，便是前瞻式的说话，对修德而言不在当下下功夫，而俟诸数年之后才开始，便是没有意义的戏言。如果是在五十岁之后，说回复到五十岁之年，然后学《易》，则这种回顾式的说话，变成一种怀缅，十分消极，这绝非刚健好学的孔子所应有的思想言行。这里的“五十”不应指五年或十年的时间，也不应指五十岁，而是传抄之误。朱熹注《论语》这一章时已明确指出这是讹误的结果：

刘聘君见元城刘忠定公，自言尝读他《论》，“加”作假，“五十”作卒。盖加、假声相近而误读，卒与五十字相似而误分也。愚按：此章之言，《史记》作“假我数年，若是我于《易》则彬彬矣”。加正作假，而无五十字。盖是时，孔子年已几七十矣，五十字误，无疑也。<sup>〔1〕</sup>

《帛书易传·要》云：“夫子曰：吾好学而才闻要，安得益吾年乎？”“安得益吾年”与“加（假）我数年”是同义语。由帛书《易传》足以支持朱熹的观点。如是，则《学而》此章应该是：

子曰：“假我数年，卒以学《易》，可以无大过矣。”

〔1〕 朱熹：《四书章句集注》（北京：中华书局标点本，1983年10月），97页。

孔子的意思是：“只要让我有多几年的时间，最终能对《易》的义理有深入的体会，这样便可以避免犯重大过失了。”“学《易》”只是孔子的谦辞，“可以无大过”表达了修德的结果，这与孔子深入体会《易》的精髓在于导人修德相合。读《易》而得其要领，即得到《易》的精髓，这正是“我于《易》则彬彬矣”的意思。孔子晚年研《易》之前视《周易》为卜筮之书，因此，《论语》此章强调《周易》与修德的关系，便只能放在晚年重返鲁国之后，钻研《周易》而得到极大的道德启发时所说的话，才符合当时孔子研《易》的实况。

**1.13 子曰：“不在其位，不谋其政。”曾子曰：“君子思不出其位。”**  
(《论语·宪问》)

孔子晚年研究《周易》并以此教授弟子，《史记·仲尼弟子列传》与《孔子世家》并言商瞿是传孔子《易》说的弟子。其他弟子基本上有所习而未能承传，而曾子能掌握孔子说《易》的精神，注重卦爻辞所蕴含的道德意义，如孔子说“不在其位，不谋其政”时，曾子即以“君子思不出其位”来概括孔子之言。《艮卦·大象传》是“兼山，艮，君子以思不出其位”。显然曾子已读到类似《象传》的《易》类文献。曾子读《易》，自必受教于孔子。这一章也是孔子晚年回归鲁国之后所说的话。

**1.14 南人有言曰：“人而无恒，不可以作巫医”，善夫！“不恒其德，或承之羞”。子曰：“不占而已矣。”**(《论语·子路》)

《论语》此章在《礼记·缁衣》有较详细的记载：

子曰：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以为卜筮。’古之遗言与！龟筮犹不能知也，而况于人乎？《诗》云：‘我龟既厌，不我告犹。’《兑命》曰：‘爵无及恶德，民立而正事。’‘纯〔烦〕而祭祀，是为不敬。事烦则乱，事神则难。’《易》曰：‘不恒其德，或承之羞。’‘恒其德贞。妇人吉，夫子凶。’”〔1〕

《论语》此章与所引《礼记·缁衣》之文应是同出一源。〔2〕孔子引用南国之人论恒之言，认为这是古代遗言。《帛书易传·要》有云：

《尚书》多于矣，《周易》未失也，且又古之遗言焉。

孔子所谓“古之遗言”，是特指自古流传下来的嘉言懿行。《缁衣》篇引用《诗》、《书》、《易》，以说明鬼神不会福佑中心无恒（诚）的人，这类人不能坚持原则，处事有始无终，是德性不纯的不仁者〔3〕。孔子借南方谚语说明中心无诚的人不能作巫医，其故在神灵不降，所以用《恒卦·九三爻辞》说明德行不常者最终招致羞辱，其所以如此，是因为这类人的性情，是“知善而弗为”（《帛书易传·二三子》）〔4〕，

〔1〕 孙希旦：《礼记集解》（北京：中华书局，1989年2月）卷五十二，1332页。

〔2〕 刘宝楠认为这一节是记者各据所闻而述之。见《论语正义·子路〈南人有言曰章〉》（北京：中华书局，1990年3月），544页。

〔3〕 不仁之人如孔子说：“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。”（《论语·里仁》）不仁者对道德原则把握不稳，就是无恒的人。这样的人很难不受环境影响。这类人既不能处贫亦不能处乐，如果他们长久处于贫约的环境便会怨天尤人，而为了脱贫，会挺而走险；如长久处于逸乐的环境则会心生淫邪。

〔4〕 本书所用《二三子》出于朱伯昆主编：《国际易学研究》第一辑之《帛书易传释文》。《二三子》在7—12页，由于《二三子》节引繁多，故不再标出处。

“以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也，故恶积而不可掩，罪大而不可解。”（《系辞下》）这样的德性，虽占而无改其品行，难趋吉避凶，所以说“无德而占，则《易》亦不当！”（《帛书易传·易之义》）〔1〕

《左传·襄公九年》载穆姜筮得《随卦》，卦辞为“元、亨、利、贞，无咎。”穆姜以己失德，故言：“有四德者，‘随’而无咎。我皆无之，岂‘随’也哉？我则取恶，能无咎乎？”〔2〕其后穆姜果然身死，这是龟筮不能知的典型例子。孔子勉人有恒，说“善人，吾不得而见之矣，得见有恒者，斯可矣”（《论语·述而》）。“恒”即有自强不息的意思，这是修德的重要条件。占验既以德之有恒为前提，而修德之人，行其所当行，何有于占筮？“不占而已矣”表示以修德代替占筮，因此孔子说“仁义焉求吉，故卜筮而希也”（《帛书易传·要》）。孔子认为研《易》的人必须是修德君子，所以说“无德则不能知《易》”（《帛书易传·要》），“□□无德而占，则《易》亦不当”（《帛书易传·易之义》）。只有修德才能体会《易》的道德内涵，否则落入趋吉避凶的功利态度，便与修德渺不相涉甚至有所违背了。

“不占而已矣”一语反映了孔子获得《周易》的精义（要），即卦爻辞所蕴含的道德理则。因此，《论语》此章应该是孔子晚年之说。

〔1〕 本书所用《易之义》出于朱伯昆主编：《国际易学研究》第一辑之《帛书易传释文》。《易之义》在20—25页，由于《易之义》节引繁多，故不再标出处。

〔2〕 《春秋经传集解》（台北：新兴书局影印相台岳氏本，1979年8月）卷十四，215页上。

## 1.2 以德义说《易》

### 1.21 以赞德占义的方式体会《易》卦之道德义蕴

孔子一生流离颠沛，畏于匡、拔树于宋、厄于陈蔡，屡遭大厄，生命悬于一线。孔子历经了非常的艰困，而深切体会到《周易》的根本在于提升德义以处理忧患，所以说：“作《易》者，其有忧患乎？”“当文王与纣之事邪？”（《系辞下》）<sup>〔1〕</sup>“纣乃无道，文王作，讳而辟咎，然后《易》始兴也。”（《帛书易传·要》）而文王之处忧患，诚如《帛书易传·易之义》所云：“恐以守功，敬以承事，知以避患。”此即以戒惧之心守护功业，以恭敬之心办事情，并以智慧避免祸患。

孔子由文王用《易》避咎之事而领悟到《周易》的道德义蕴，因所以说读《易》使人变化气质：“刚者使知惧，柔者使知刚，愚人为而不妄，渐人为而去诈。”（《帛书易传·要》）又“惧以终始，其要无咎”（《系辞下》）即是以慎终如始的慎动之学为旨归，这也是义理易学的根本精神。

“赞以德而占以义”（《帛书易传·易之义》）是孔子研《易》的大原则，因此孔子视《易》为言德之书，而以卦爻辞为道德原则，这有别于传统的占筮之道。孔子以德义说《易》，从《帛书易传·二三子》所见，如：

1. 解《艮卦》“艮其辅”云：“塞人之美，扬人之恶，可谓无德，其凶亦宜矣。”

〔1〕 本书所引传世本《周易》繁多，俱出于孔颖达：《周易注疏》（上海：上海古籍出版社影四库本，1989年11月），不再详注出处。

2. 解《豫卦》“盱豫，悔”云：“此言鼓乐而不忘德也。”
3. 解《同人卦》“同人于野”云：“此言大德之好远也。”
4. 解《谦卦》云：“夫不伐德者，君子也。”

### 1.22 三陈九卦

“三陈九卦”是孔子以德义说《易》的典型。“三陈九卦”的第一层是赞德，第二层是占义，第三层是道德实践。《帛书易传·易之义》所载“三陈九卦”表列如下：

上卦九者，赞以德而占以义者也。	是故占曰：	是故：
一陈	二陈	三陈
《履》也者，德之基也	《履》和而至	《履》以果行也
《谦》也者，德之撝也	《谦》尊而光	《谦》以制礼也
《复》也者，德之本也	《复》少而辨于物	《复》以自知也
《恒》也者，德之固也	《恒》久而弗厌	《恒》以一德也
《损》也者，德之修也	《损》先难而后易	《损》以远害也
《益》也者，德之誉也	《益》长裕而与	《益》以兴礼也
《困》也者，德之欲也	《困》穷而达	《困》以辟咎也
《井》（也）者，德之地也	《井》居其所而迁	《井》以辩义也
《涣》也者，德（之）制也	《涣》□□□而救	《涣》以行权也

先言“上卦九者，赞以德而占以义者也”，继述“《履》也者，德之基也”等九卦之德，显示第一陈以赞德角度而言。所谓“赞以德”是就卦辞或卦名立义，以表达德性的某一面内容。“德之×”是孔子评价



人物德性的典型句式,可用于正反两面,如“乡愿,德之贼也”;“道听而涂说,德之弃也”(《论语·阳货》)等等即是。《大戴礼记·卫将军文子》有与“德之×”句式相同的表述文字,如:

孔子曰:“孝,德之始也;第,德之序也;信,德之厚也;忠,德之正也。”〔1〕

第二陈以占义角度言之,“占以义”是就一卦之德推断该卦所蕴含的意义,以“××而××”的句型说一卦德性,如“《履》,和而至”等,以表达言行之所宜。

第三陈为对应赞德占义的道德行为及其效果。对一卦赞德占义之后,再言道德实践,句型是“以××”,如“《履》以果行也”即是。三陈之间文义有序,层次井然〔2〕。

《帛书易传·易之义》与“三陈九卦”句型相同的句子,表列如下:

用“德之×”句式	用“占以义”句式	用第三陈句式
《讼》者,得〔德〕之疑也。 《师》者,得〔德〕之裁也。 《比》者,得〔德〕鲜也。 《小畜》者,〔得(德)〕之未□也。 《艮》者,得〔德〕之代阱也。 《家人》者,得〔德〕处也。 《井》者,得〔德〕之彻也。	《无妄》之卦:有罪而死,无功而赏…… 《大畜》:总而悔〔也〕。 《随》之卦:相而能戒也。 《姤》之卦:足而知余(?)。 《观》之卦:盈而能乎(虚)。 《大壮》:小动而大从,□□□也。	《大壮》:以卑阴也。 《归妹》:以正女〔也〕。

〔1〕 王聘珍:《大戴礼记解诂》(北京:中华书局,1983年3月)卷六,110页。

〔2〕 通行本《系辞下》第七章这三段大义平行排列,彼此的联系便隐没了,这是略去赞德占义的关键文句所导致的。

“三陈九卦”意义析述如下：

《履卦》	履义为践履。卦辞为“履虎尾，不咥人，亨。”行走极度小心谨慎，以喻修德者如临深渊，如履薄冰的畏谨之情。所以说《履卦》带出的是修德的基础（德之基）。由此推出“和而至”的意义，“和”是“君子和而不同”的意思，由和而往，则其结果是坚定不移的果断行为（果行）。
《谦卦》	谦义为谦虚。帛本“枋”应作“枋”，枋亦作柄。君子修德以成始成终，而贯彻始终的则为谦德。谦德是修德的基础，犹如器物之柄，具有持物用力的意思，用于修德则成为可以着力而为的德性，所以说“德之柄”。因谦德而表现出来的人品是高尚而发放光芒的。礼言恭，因此，谦虚正好用以制礼。
《复卦》	复义为反本归源。卦辞为“亨。出入无疾，朋来无咎。反复其道，七日来复，利有攸往。”归本有如人的内省，故“复”为修德的根本。由于在心上做工夫，隐微不显，故言小，然为善为恶必自知，所以说“少（小）而辨于物”。意念是言行的根本，慎独（内省）是修德的根本，所以内省用以自知。
《恒卦》	恒义为持久。因恒久而说坚固（德之固），由此而言处事久而不改其初衷（久而弗厌），那么德性必定贞固齐一（一德）。
《损卦》	损义为减少。修德以寡欲为要项。故损为德之修。节制欲望，先难后易，久之而成自然。欲不纵则知足常乐而不争，不争则伤害之事可免（远害）。
《益卦》	益义为损上益下，己立立人，己达达人。恕道是德性充盈的表现，所以说长裕，而“与”则有立人达人之义。所以，行益德则人受其化，故礼得以兴。
《困卦》	困义为艰难。孔子有言“困而学之，知之次也。”欲要解困便须学习，所以学为欲的表现，由学而有得，故说穷而达。因学而知，避免重蹈覆辙，所以说“困以避咎”。

《井卦》	井深入地下,不可移易,故卦辞云:“改邑不改井”。以不可移易喻人的德性,诚如《中庸》所云:“道也者不可须臾离也,可离非道也。”做人原则不可改易,然生活环境不断变化,处变而不易根本原则,是“居其所而迁”的意思。变之中有不变存焉,因而要作辨(辨)义的工夫,这是《中庸》言慎思明辨的意思。
《涣卦》	涣义为散。歧出即散,故须有所裁断(德之制)。制有裁断的意思。因涣散而施救,即是行权,行权是因歧出而加以裁制。通行本作《巽卦》,巽义为顺、入,与制义不协。

帛本《涣卦》第三陈之后有“子曰:‘涣而不救则比矣。’”《比卦》的“得鲜”即“德之鲜”;《比卦》有背离的意思。德性太劣,所以说涣散而不能救治。至于《讼卦》,讼义为争。诚信未畅,则有疑不信,所以说“德之疑”。《师卦》之师,其义为众。有德而能聚众,所以说“德之裁”。《家人卦》以一家为基础,父子、夫妇、兄弟都在一家之内,故为德性交接之所在,所以说“家人者,得处也”。《井卦》言德之彻,是井道由地面直通地下,以此言通彻。此外,如《贲卦》卦辞属吉,而孔子说不吉,因为贲义为修饰,而修饰则有协调浑融的意思,此义用于颜色则为间色,用于德性则公私夹杂,以故孔子言《贲卦》不吉。《吕氏春秋·慎行·论壹行》云:

孔子卜,得贲。孔子曰:“不吉。”子贡曰:“夫贲亦好矣,何谓不吉乎?”孔子曰:“夫白而白,黑而黑。夫贲又何好乎?”〔1〕  
《序卦》云:“贲者饰也。”《杂卦》云:“贲者,无色也。”韩康伯注云:“饰贵合众,无定色也。”贲既无定色,自不能如黑、白等纯色之有定

〔1〕 陈奇猷:《吕氏春秋校释》(上海:学林出版社,1995年10月)卷二十二,1505页。

质可言。“贲”以合众为贵，合众则驳杂不纯，这是《贲卦》不吉的原因。《说苑·反质》所载孔子卜得《贲卦》，唯受说者易子贡为子张，而内容加详，此传闻异辞所致。其文云：

孔子卦得贲，喟然仰而叹息，意不平。子张进，举手而问曰：“师闻贲者吉卦，而叹之乎？”孔子曰：“‘贲’非正色也，是以叹之。吾思夫质素，白当正白，黑当正黑。夫‘贲’又何也？”吾亦闻之，丹漆不文，白玉不雕，宝珠不饰，何也？质有余者，不受饰也。”〔1〕

孔子以质有余者不受饰，而贲义为饰，故《贲卦》不吉。人如以仁义充身，则不饰而有文；君子进德修业，自能有学有守，不必厌然揜其不善而著其善。

### 1.23 用指点语带出卦爻辞之中心义蕴

孔子视卦爻辞为道德原则，以指点方式带出卦爻的道德意义，《杂卦》即属此类。《帛书易传》之有关资料表列如下：

《帛书易传·易之义》乾卦	《帛书易传·易之义》坤卦
《键》六刚能方，汤武之德也。 潜龙勿用者，匿也。 见龙在田也者，德也。 君子终日键键，用也。 夕沂若厉无咎，息也。 或跃在渊，隐而能静也。 飞龙在天，□而上也。	《川》六柔相从顺，文之至也。 君子先迷后得主，学人之谓也。 东北丧朋，西南得朋，求贤也。 履霜，坚冰至，豫□□也。 直方大，不习，吉，□□□也。 含章可贞，言美情也。 聒囊，无咎，语无声也。

〔1〕 赵善诒：《说苑疏证》（上海：华东师范大学出版社，1985年2月）卷二十，597页。

(续表)

《帛书易传·易之义》乾卦	《帛书易传·易之义》坤卦
亢龙有悔,高而争也。 群龙无首,文而圣也。	黄裳,元吉,有而弗发也。 龙战于野,文而能达也。 或从王事,无成有终,学而能发也。
《帛书易传·易之义》其他卦	《乾文言》
《易》曰:何校,刚而折也。 鸣谦也者,柔而□也。 《遁》之黄牛,文而知胜矣。 《涣》之缘辞,武而知安矣。	乾龙勿用,下也。 见龙在田,时舍也。 终日乾乾,行事也。 或跃在渊,自试也。 飞龙在天,上治也。 亢龙有悔,穷之灾也。 乾元用九,天下治也。

### 1.24 归纳卦象以言修德原则

孔子既视卦爻辞为道德原则,故卦象即涵有道德意义,可以用归纳方法展示卦象之间的共同义蕴,如帛书《易之义》各以五卦卦象表述“动而不能静”和“言而不能动”的道理,表列如下:

言动而不能静者	言静而不能动者
《键》之“亢龙”(《乾·上九》亢龙有悔) 《壮》之“触藩”(《大壮·上六》羝羊触藩) 《句》之离“角”(《姤·上九》之姤其角) 《鼎》之“折足”(《鼎·九四》鼎折足) 《艷》之虚盈(《丰·彖》天地盈虚与时消息)	《川》之“牡马”(《坤·卦辞》利牝马之贞) 《小蓄》之“密云”(《小畜·卦辞》密云不雨) 《句》之“〔适〕属”(《姤·初六》“蹢躅”) 〔渐〕之绳妇(《渐·九三》妇孕不育) 《肫》之“泣血”(《屯·上六》泣血涟如)

上表为刚柔不济十象。孔子以动而弗中属诸刚，静而不动属诸柔，两皆有失。动、静纯就卦象所示而定，如“亢龙”不知所止，结果是动而有悔，“密云”静而不动，结果不雨。

### 1.25 以卦爻辞发挥道德思想

孔子就所引卦爻辞而详说应然之行及其结果，如《系辞上》第八章云：

“鸣鹤在阴，其子和之，我有好爵，吾与尔靡之。”子曰：“君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎！居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎！言出乎身，加乎民；行发乎迩，见乎远。言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎？”

孔子借《中孚·九二爻辞》说明言行是荣辱的关键，在位者必须慎言谨行。所谓“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”（《论语·子路》）即是。《系辞下》第五章云：

子曰：“小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩，小惩而大戒，此小人之福也。《易》曰：‘履校灭趾，无咎。’此之谓也。善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也，故恶积而不可掩，罪大而不可解。《易》曰：‘何校灭耳，凶。’”

孔子借《噬嗑卦·初九》与《上九爻辞》以阐发小人的特征及其犯事的根源，在于以小善为无益而弗为，以小恶为无伤而弗去，故最终不免犯罪自毁。

### 1.26 就卦爻辞而当机发挥,以达因材施教之目的

孔子因材施教,故同一卦爻辞有不同解说。孔子对卦爻辞,或作为原则而加以发挥,或引史事以资说明,皆当机立说,务求弟子能由偏入正,然此法造成一爻多义,故《文言》与帛书《二三子》、《易之义》等有对同一爻而多方解说,虽然如此,但所有解说皆有一相同原则,即以成德为目的。

## 1.3 以谦德说《易》

### 1.31 以《损》、《益》二卦说谦德

孔子读《易》至《损》、《益》二卦,体会甚丰。《淮南子·人间训》云:

孔子读《易》至《损》、《益》,未尝不愤然而叹曰:“益”、“损”者,其王者之事与?事或欲以利之,适足以害之,或欲害之,乃反以利之。利害之反,祸福之门户,不可不察也。<sup>[1]</sup>

《损》、《益》二卦有利害相反之义,故《帛书易传·要》云:“〔《损》之〕始也吉,其终也凶。《益》之始凶,其终也吉。”《杂卦》言《损》、《益》为盛衰之始,即《损》为盛之始而《益》为衰之始,这也是《序卦》“损而不已必益,益而不已必决”的意思。孔子由损、益之义领悟到持满之道。《说苑·敬慎》云:

孔子读《易》,至于《损》、《益》,则喟然而叹。子夏避席而

[1] 张双棣:《淮南子校释》(北京:北京大学出版社,1997年8月)卷十八,1838页,1845页。

问曰：“夫子何为叹？”孔子曰：“夫自损者益，自益者决。吾是以叹也！”子夏曰：“然则学者不可以益子？”孔子曰：“否！天之道，成者未尝得久也。夫学者以虚受之，故曰得。苟接知持满，则天下之善言不得入其耳矣。昔尧履天子之位，犹允恭以持之，虚静以待之，故百载以逾盛，迄今而益章。昆吾自臧而满意，穷高而不衰，故当时而亏败，迄今而逾恶，是非“损”、“益”之征与？吾故曰：谦也者，致恭以存其位者也。夫丰明而动故能大，苟大则亏矣，吾戒之。故曰：日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。是以圣人不敢当盛，升舆而遇三人则下，二人则轼，调其盈虚，故能长久也。”子夏曰：“善！请终身诵之。”〔1〕

人君从损益之道可得悉治理国家的原则，首先审察事情的利害两端，如处事不得其法，即导致利害相反的恶果；其次，人君须体会“自损者益，自益者损”的道理。现象界事物总不安于成，永远在迁流变化之中，而日中则仄，月盈则食，由此言持满之道，而带出谦德。谦虚则有纳谏之量，善言可入于耳。帝尧以谦逊而治，声名日隆；昆吾以骄矜而败，声名日污。孔子由此提出处世贵谦，不敢当盛的人生态度。

周以前对谦德已十分重视。《大禹谟》〔2〕云：“满招损，谦受益”〔3〕，是对谦德的高度概括；又载帝舜称赞大禹德性的说话：“汝惟不矜，天下莫与汝争能；汝惟不伐，天下莫与汝争功。”大禹不矜夸自

〔1〕《说苑疏证》卷十，272页。

〔2〕《大禹谟》虽属《古文尚书》，但阎若璩《古文尚书疏证》（卷三）有《言〈大禹谟〉句句有本》一章，惜卷三全阙。

〔3〕黄怀信：《尚书注训》（济南：齐鲁书社，2002年5月），46页。



己的才能,所以天下的人不能与他争能;不矜夸自己的功绩,所以天下的人也不能与他争功。有这样的德性才能出现禅让的实功,所以孔子有“巍巍乎舜、禹之有天下也而不与焉”(《论语·泰伯》)的赞辞。这些类似后来道家的思想行为,正是上古时代统治者的德性之一。周族领袖深谙谦、慎的重要,《尚书·无逸》载周公之言:“厥亦惟我周大王、王季,克自抑畏。”<sup>[1]</sup>文王的祖父古公亶父及父亲王季皆能表现谦抑与畏慎的德性。文王也重视谨慎之德,《逸周书·大匡解》载武王训导管、蔡二叔的说辞中追述文王的谨慎之德:“呜呼!在昔文考,战战惟时,祗祗汝其,夙夜济济,无竞惟人,惟允惟让。”武王说从前文王谨谨慎慎,唯此为敬(战战惟时);你们要早晚恭敬(祗祗、济济),不要与人竞争,做事公允(惟允),要谦让(惟让)<sup>[2]</sup>。周公有言文王的谦德:

文王罔攸兼于庶言、庶狱、庶慎,惟有司之牧夫是训用违,庶狱、庶慎,文王罔敢知于兹。亦越武王率惟救功,不敢替厥义德,率惟谋从裕德,以并受此丕丕基。(《尚书·立政》)<sup>[3]</sup>

文王对于治理百姓的各种职责,不论是掌政令的(庶言),掌狱讼的(庶狱),抑或是掌敕令的(庶慎),都交由有关官员负责,自己并不过问。及武王继承大统,克殷而成大业,不敢委弃文王的德义,并思虑

[1] 孙星衍:《尚书今古文注疏》(北京:中华书局,1986年12月)卷二十一,440—441页。

[2] 参考黄怀信先生:《逸周书校补注释》(西安:西北大学出版社,1996年3月),188页。

[3] 《尚书今古文注疏》卷二十四,474—475页。

如何继承文王的大德,因此文、武的功业获得强固的基础。文、武二主不兼管臣属的职务,就是所谓的“无为而治”,而背后则是谦德在起作用。谦表现出不争的精神,由此而各安其份;文王没有揽权,让有司各安其职,就表现了人君的谦德,此即孔子所说:“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共(拱)之”(《论语·为政》)的意思,因此孔子赞赏文王的德性说:

大哉!文王之道乎!其不可加矣。不动而变,无为而成,敬慎恭己,而虞、芮自平。故《书》曰:“惟文王之敬忌”,此之谓也。(《说苑·君道》)<sup>[1]</sup>

周朝开国元勋吕尚言谦德:“德盛者守之以谦,威强者守之以恭。”<sup>[2]</sup>周初太史史佚说:“动莫若敬,居莫若俭,德莫若让,事莫若咨。”(《国语·周语下》)<sup>[3]</sup>“德莫若让”是说“让”是德性中最重要,而“让”是谦的表现形态之一。深言之,则谦是一种情操,由此情操所表现出来的处事态度,便是“让”,因此“让”是属于具体的行为。史佚以让言德,是从行为的角度说明谦德。由此可见谦德是周族统治阶层十分重视的德性。

### 1.32 引用周公说《易》之语

从《帛书易传》可见孔子言谦德有取于周公之言,而慎言之教则

[1] 《说苑疏证》卷一,7页。

[2] 《太平御览·文部六·铭》(卷五九〇)引《皇览》记《阴谋》引《黄帝金人器铭》。

[3] 《国语》(上海:上海古籍出版社,1988年3月)卷三,114页。

有取于《金人铭》。今本《谦·彖》的“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦”四句应该是周公的说《易》语<sup>〔1〕</sup>，并成为日后言谦德的熟语；最后被编入《谦·彖》。

重视谦德实在是忧患意识的表现，这反映了周人虽以小邦周而战胜了大邦殷，但不敢骄矜自满。周初统治者皆尚德守谦，正如师尚父所言“德盛者守之以谦”；《说苑·君道》载成王封伯禽为鲁公的告诫辞中说：“凡处尊位者，必以敬下，顺德规谏，必开不讳之门，蹲节安静以藉之。”<sup>〔2〕</sup>处人君之位，对臣属必须用敬，上敬下，君敬臣即是谦的表现；臣下有谏，人君须虚心接纳，开不讳之门，这样兼听则聪。能够纳谏，必然是盛德守谦的人才能如此。《韩诗外传》载伯禽封鲁公，周公引《易》训诫伯禽云：

故《易》有一道，大足以守天下，中足以守其国家，近足以守其身，谦之谓也。夫天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。是以衣成则必缺衽，宫成则必缺隅，屋成则必加拙，示不成者，天道然也。《易》曰：“谦亨，君子有终吉。”<sup>〔3〕</sup>

谦德的养成，近而修身，远而能守国安天下。统治者的修身，以谦德的培养为要事。这种政治人格的建立，是明君的范型。周公以谦德教伯禽，说制成衣服而使袖口有所不缝（缺衽），筑起四方宫墙而有缺角（缺隅），建成房屋而使之粗劣（加拙），这样做的用意是表示成

〔1〕 向宗鲁谓此为著者说《易》之词，但未言为周公语。见向氏《说苑校证》（北京：中华书局，1987年7月），241页。

〔2〕 《说苑疏证》卷一，2页。

〔3〕 屈守元：《韩诗外传笺疏》（成都：巴蜀书社，1996年3月）卷三，319页。

而不成。成的意义是满,不成则不满,以体现谦的涵义。周公视谦德为放诸四海而皆准的天法,所以说“天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,鬼神害盈而福谦,人道恶盈而好谦”,以天道、地道、鬼神及人道对谦与满的相反态度,强调谦德的绝对价值及其重要性。这四句成为日后说谦德的熟语。与孔子同时的叔向即引以说谦德(见《说苑·敬慎·韩平子问于叔向章》),孔子亦然。《帛书易传·二三子》载孔子解说《谦卦》辞云:

天乳骄而成谦,地彻骄而实谦,鬼神祸福谦,人亚骄而好[谦]。

《韩诗外传》载孔子的《易》说:

《易》先《同人》,后《大有》,承之以《谦》,不亦可乎?故“天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,鬼神害盈而福谦,人道恶盈而好谦。”〔1〕

《帛书易传·繆和》也记经师引用周公戒伯禽的文意(见上引),更可证明周公戒伯禽语成为后世传诵的熟语,足见《韩诗外传》所载有本。《繆和》所载如下:

《周易》曰:“谦,亨,君子有终。”……子曰:“天道毁盈而益谦,地道销盈而流谦,[鬼神害盈而福谦,人道]恶[盈]而好谦。谦者,一物而四益者也;盈者,一物而四损者也。故圣君以为豊者。是以盛盈使祭服忽,屋成加蓍,宫成初隅,谦之为道也,君子贵之。故曰:‘谦,亨,君[子有终。]’”〔2〕

〔1〕《韩诗外传笺疏》卷八,742页。

〔2〕《国际易学研究》(第一辑),34页。

《谦·彖》编者采入周公的《谦卦》说辞。《韩诗外传》载周公诫伯禽云：

吾闻德行宽裕，守之以恭者，荣。土地广大，守之以俭者，安。禄位尊盛，守之以卑者，贵。人众兵强，守之以畏者，胜。聪明睿智，守之以愚者，哲。博闻强记，守之以浅者，智。夫此六者，皆谦德也。夫贵为天子，富有四海，由此德也。不谦而失天下，亡其身者，桀纣是也，可不慎欤？〔1〕

这是周公所闻的前代嘉言，《文子》记载了侑卮之器所喻示的意义：

三皇五帝有戒之器，命曰侑卮，其冲即正，其盈则覆。夫物盛则衰，日中则移，月满则亏，乐终而悲。是故聪明广智守以愚，多闻博辩守以俭，武力勇毅守以畏，富贵广大守以狭，德施天下守以让。此五者，先王所以守天下也。〔2〕

这段古语本来因“侑卮”这种规戒器物（欹器）而发，周公引而用之，所以这段文字为西周以前流传的嘉言熟语。孔子观于周庙（或鲁桓公之庙），看见欹器的谦德喻象也引用这段熟语。《荀子·宥坐》载孔子因欹器而发论：“聪明圣智，守之以愚；功被天下，守之以让；勇力抚世，守之以怯；富有四海，守之以谦。此所谓挹而损之之道也。”〔3〕（《韩诗外传·孔子观于周庙章》（卷三）及《孔子曰〈易〉先“同人”章》（卷八）皆有相类的记载。）《韩诗外传》有云：

〔1〕《韩诗外传笺疏》卷三，319页。

〔2〕《文子缵义》第三卷《十守·守弱》，20页下。

〔3〕王先谦：《荀子集解》（北京：中华书局，1988年9月）卷二十，520页。

吾语子：“夫服人之心，高上尊贵，不以骄人；聪明圣智，不以幽人，勇猛强武，不以侵人；齐给便捷，不以欺诬人。不能则学，不知则问。虽知必让，然后为知。”〔1〕

《说苑·敬慎》有云：

高上尊贤，无以骄人；聪明圣智，无以穷人；资给疾速，无以先人；刚毅勇猛，无以胜人。不知则问，不能则学。虽智必质，然后辩之；虽能必让，然后为之。故士虽聪明圣智，自守以愚；功被天下，自守以让；勇力距世，自守以怯；富有天下，自守以廉。此所谓高而不危，满而不溢者也。〔2〕

对比两节内容，《说苑·敬慎·高上尊贤章》上半段与《韩诗外传·吾语子章》同，而下半段即周公的说教之语。许瀚在《韩诗外传校议辨诬》说：

此语（案指吾语子章）始于周公，孔子述之，荀子述之，韩又述之。后刘子政《说苑》亦述之。……孔子述之，见本书八（屈守元案：孔子曰易先同人章），乃论周公之谦及之。孔子观欹器又述之，见《荀子宥坐篇》。荀子述之，见《非十二子篇》，盖即《韩传》此文所本。……今据《说苑》下半，既显为周公之言，则上半亦周公之言可知矣。案：周公此语，乃伯禽封鲁，周公诫之也。”〔3〕

〔1〕《韩诗外传笺疏》卷六，530页。

〔2〕《说苑疏证》卷十，287页。

〔3〕屈守元：《韩诗外传笺疏》卷六所引，530—531页。

许瀚以《说苑·敬慎·高上尊贤章》为周公诫伯禽之语，其实下半段为周公以前的谦德熟语。孔子说《易》言谦德，有本于周公之言。《帛书易传·繆和》记经师说《易》同样引用这段古语：

子曰：“聪明睿知守以愚，[博]闻强识守[以浅，尊禄]贵官守以卑。若此，故能君人。非舜，其孰能当之？”<sup>〔1〕</sup>

“聪明睿知守以愚，博闻强识守以浅，尊禄贵官守以卑”与《文子·十守》（见上引）的句式一致，而《繆和》经师以之言帝舜的德性，也与《文子·十守》所言三皇五帝的时代相应。周公之言的广泛流传，于此可见一斑。

### 1.33 引用《金人铭》<sup>〔2〕</sup>

谦德与慎言都是中国上古相承的德性，是统治者修身齐家治国平天下的道德要求。慎言之教在商末周初的周族统治者身上表现得最明显。西伯昌（文王）处商纣无道之世，险以言语招祸。因此，周初天子、王臣均重视慎言，是与其剪商前后的忧患意识相连的。《逸周书·小开解》载武王教导后嗣有言：“何修非躬？何慎非言？”<sup>〔3〕</sup>《逸周书·周祝》为周室祝官之辞，表现了周礼精神面貌的一方面，

〔1〕《国际易学研究》（第一辑），34页。

〔2〕《汉书·艺文志·道家类》有《黄帝铭》六篇。王先谦《汉书补注》引王应麟云《金人铭》盖六篇之一。《太平御览·人事部三十一·言语》（卷三九〇）引《孙卿子》（即《荀子》）的《金人铭》佚文。而小注说“《皇览》云：‘出《太公金匱》，《家语》、《说苑》又载。’”铭文保存于《说苑·敬慎》及《家语·观周》。

〔3〕意为“何不修养自己，何不谨慎言语”。见黄怀信：《逸周书校补注释》，111页。

其中关于慎言的如“荣华之言后有茅”与“万民之患在口言”<sup>〔1〕</sup>等。

《黄帝金人器铭》记载了武王与师尚父的对话：

武王问尚父曰：“五帝之诚，可得闻乎？”尚父曰：“《黄帝之戒》曰：‘吾之居民上也，摇摇恐夕不至朝，故为金人，三封其口曰古之慎言。’”<sup>〔2〕</sup>

刻有“古之慎言人也”铭文的金人存放于周庙；孔子西观周室，得睹金人背上的铭文，因嘱弟子记录下来而得以流传。孔子评说：“此言虽鄙而中事情。《诗》曰：‘战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。’行身如此，岂以口遇祸哉！”<sup>〔3〕</sup>“鄙”谓语句俚俗，“中事情”则谓言中其实。孔子日后说《易》即引用《金人铭》的文句，可见此铭给予孔子极大的影响。《帛书易传·二三子》云：

《易》曰：“聒囊，无咎无誉。”孔子曰：“此言箴小人之口也。

小人多言多过，多事多患……

其中“小人多言多过，多事多患”即化用《金人铭》“无多言，多言多败；无多事，多事多患”的文句。小人固然要慎言，贤人君子同样要慎言；《帛书易传·易之义》强调慎言：“君子言于无罪之外，不言于又（有）罪之内”，这与孔子引用评价老莱子之语：“终日言，不在尤之内，在尤之外”（《大戴礼记·卫将军文子》）<sup>〔4〕</sup>为同型句式。孔子又

〔1〕 黄怀信：《逸周书校补注释》，416页。

〔2〕 《太平御览·文部六·铭》（卷五九〇）引。

〔3〕 见载于《说苑·敬慎》，《说苑疏证》卷十，292—293页；及《家语·观周》，见陈士珂：《孔子家语疏证》（上海：上海书店，1987年1月）卷三，72—73页。

〔4〕 《大戴礼记解诂》卷六，115页。



评述宁武子云：“邦有道则知，邦无道则愚。其知可及也，其愚不可及也。”（《论语·公冶长》）引评铜鞮伯华之行云：“国家有道，其言足以生；国家无道，其默足以容。”（《大戴礼记·卫将军文子》）〔1〕这与《易之义》“又口能敛之，无舌罪，言不当其时则闭慎而观”的文义是一致的。孔子这里所言国无道则愚及其默足以容，是针对臣道而言的。

慎言是周族统治者强调的德性内容，目的是更有效的治国平天下，因而属于君道的层次。所以《文心雕龙·铭箴》云：“周公慎言于金人。”〔2〕《金人铭》原本用以规戒统治者，但孔子用以教导弟子，抛开政治分位，纯为个人的成德，因而改变了周初慎言的主要方向。

对于圣人，孔子以为不但不必慎言，还要多言。《帛书易传·二三子》说：“圣人之言也，德之首也。”“圣人一言，万世用之。唯恐其不言也，有何箴焉？”孔子所说的圣人是从成德的角度而言的。孔子把圣人的教说看作是人类理性及道德的最高依凭（德之首），“圣人一言，万世用之”显示了人类的理性是有普遍性与永恒性的，人类的道德本心亦然，无有例外。然而只有圣人可以完全表现出理性的光辉及圆满的德性，为人类的生活作照明，所以圣人的教说愈多愈好，唯恐其不言，以此，箴默不言的德性要求不能用于圣人。文武周公都是圣人，他们自己也努力实践谦慎的德性，而孔子从成德的角度谓圣人要多言，则孔子已将周文中对统治者的道德要求转化为对个人道

〔1〕《大戴礼记解诂》卷六，114页。

〔2〕郑尧臣辑：《龙溪精舍丛书》（北京：中国书店，1991年6月）〔第四册〕《文心雕龙》卷三，560页上。

德的要求,由孔子对传统文化的自觉反省而凸显了中国文化是以成就道德为价值取向的文化体系。

#### 1.4 占筮之道

《周易》本来是卜筮之书,时人也以筮书视《周易》,因此孔子的《易》教受到排斥,孔门高弟传《易》者也寥寥可数,而且孔子自言“后世之士疑丘者,或以《易》乎?”(《帛书易传·要》)此中消息,已透露了孔子《易》教所面对的困难。这犹如孔子作《春秋》以寄寓个人的政治理想,但时人无此见识,孔子因而说“知我者其唯《春秋》乎!罪我者其唯《春秋》乎!”(《孟子·滕文公下》)子贡为孔子高弟,对《周易》已力加排斥。因此孔子好《易》,即招子贡反对:

子赣曰:夫子它日教此弟子,曰:“德行亡者,神灵之趋;智谋远者,卜筮之蔡。”赐以此为然矣,以此言取之,赐婚(?)行之也。(《帛书易传·要》)

占筮之书本用于预决吉凶,无甚深意,而今孔子钻研《易》,居则在席,行则在囊,与昔日以修德代替卜筮之言,似相违背;子贡因而质诸孔子何以老而好《易》,沉迷卜筮。孔子遂言《易》的价值以释子贡之惑:

察其要者,不诡其德。《尚书》多阙矣,《周易》未失也,且有古之遗言焉。予非安其用也。(《帛书易传·要》)

孔子看出《周易》所蕴含的道德内容,《周易》实在是言德之书;就“文”而言,《尚书》文义难解,而《周易》却保存完好;就“献”而言,《周易》卦爻辞保存了古代遗言。孔子明言《周易》的价值不在占筮,

而他也不以占筮为事,但子贡却不以为然,复引孔子之教以反质孔子:

[子赣曰:赐]闻于夫[子曰]:必(?)于□□□□如是,则君子已重过矣。赐闻诸夫子曰:逊正而行义,则人不惑矣。夫子今不安其用而乐其辞,则是用倚于人,而可乎?(《帛书易传·要》)

子贡批评孔子自违其教,学不一贯,示惑于人,犯了重过。子贡认定《周易》只是筮书,卦爻辞只用于占验,因而对孔子不安于占卦而乐于阅读卦爻辞,感到大惑不解,认为这是存心立异,用奇于人,修德君子焉能如此?子贡的批评,语气甚重。孔子先斥责子贡妄言,再告以《周易》的道德影响力以及其兴起的历史原因:

子曰:谬哉,赐!吾告汝,《易》之道□□□□而不□□□百姓之□□□《易》也。故《易》刚者使如惧,柔者使知刚,愚人为而不妄,渐人为而去诈。(《帛书易传·要》)

《周易》的道德感染力能使读者有所反省,刚强者有所畏惧,柔弱者可所坚强,愚人不致妄为,渐人不入诈伪。这就是《周易》的教化功能。从《易》的历史发展而言,商末周初是重要的阶段。孔子说:

文王仁,不得其志以成其德,纣乃无道;文王作,讳而避咎,然后《易》始兴也。予乐其知之□□□之□□□予何曰(?)事紂乎?(《帛书易传·要》)

又说:

《易》之用也,殷之无道,周之盛德也。恐以守功,敬以承事,智以避患,□□□□□□□□文王之危知,史说(?)之数

书·孰能辨焉？（《帛书易传·易之义》）

文王有仁德而不能平治天下，值纣王无道之世，因而有所忌讳，遂用《易》以避咎。文王用《易》，在囚禁于羑里之时，所谓“西伯拘羑里，演《周易》”（《史记·太史公自序》）<sup>〔1〕</sup>即是。“演《周易》”的意思，当如皇甫谧《帝王世纪》所云：

文王广六十四卦，著九、六之爻，谓之《周易》。<sup>〔2〕</sup>

文王居于羑里，演六十四卦，著九、六之爻，谓之《周易》，与《连山》、《归藏》为“三《易》”。<sup>〔3〕</sup>

文王所演者在于六爻的变动，这是筮法的创新，使《周易》占变而不同于《连山》、《归藏》的占象。文王虽然创制占变的筮法，但重点实在于修德，所以用《周易》所示的吉凶转为努力实践仁德，“恐以守功，敬以承事，智以避患”的意思即属实践仁义的内容；能恐，能敬，能智，就是文王的大智慧（文王之危知），孔子非常钦佩文王能以德义用《易》，因而说“予乐其知之……”《周易》是文王有忧患而特予重视者，所以说：“《易》之兴也，于中古乎？作《易》者，其有患忧与？”（《帛书易传·易之义》）由忧患生道德自觉，因而特重一己的立身行事。孔子提及文王用《易》避咎之事，其目的在指出《周易》不止一般人所迷的趋利避害，而可以有如文王的修德，因此孔子以德义说《易》，而及于文王用《易》之事，实在是借历史伟人的行谊说明《周易》具有道德内蕴而已。

〔1〕 《史记》第十册，3300页。

〔2〕 徐宗元：《帝王世纪辑存》（北京：中华书局，1964年），9页。

〔3〕 《帝王世纪辑存》，83页。

孔子虽不安于占筮,但未废绝不用,以此召致子贡的疑惑。孔子遂言自己和史巫卜筮的分别:

子赣曰:“夫子亦信其筮乎?”子曰:“吾百占而七十当,唯周梁山之占也,亦必从其多者而已矣。”子曰:“《易》我后其祝卜矣。我观其德义耳也。幽赞而达乎数,明数而达乎德,又(?)仁□者而义行之耳。赞而不达于数,则其为之巫;数而不达于德,则其为之史。史、巫之筮,乡之而未也,好之而非也。后世之士疑丘者,或以《易》乎?吾求其德而已,吾与史巫同涂而殊归者也。君子德行焉求福,故祭祀而寡也;仁义焉求吉,故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎? (《帛书易传·要》)

这是厘析义理易和象数易分别的重要文献。孔子自言百占而七十当,则占而有验是不可否定的事实,于此可见孔子丰富的占筮经验,而对占筮之道的深入了解,使孔子可以判断史、巫的层次。孔子所占的当然是大事,如“修《春秋》,九月而成,卜之,得《阳豫》之卦”<sup>〔1〕</sup>。无怪乎子贡质疑孔子是否信筮。孔子没有直接答复信然与否,而是先言占中率甚高,继言周梁山(案:无考)必从占筮结果行事是因占而有中的缘故。孔子不言“信”而言“从”,用字十分谨慎。言“信”则由中而出,言“从”则尊重客观事实。不言“信”与“不信”,反映了孔子对占筮的立场;《易》占既然是《周易》不可或缺的组成部分,则孔子的态度反映了他对传统的尊重,但又不入史巫之畴。至于占筮

〔1〕《仪礼·士冠礼》疏引《春秋演孔图》,见李学勤主编:《仪礼注疏》(北京:北京大学出版社,1999年12月)卷一,11页。

的法式有定,不能随意改易,所以孔子之筮无以异于祝巫之筮,孔子就《周易》的占筮、卦爻动变、卦象、繇辞等以说德义,而史巫祝卜则以此占验,所以孔子说:“吾与史巫同涂而殊归。”一般人对此不易分辨,视孔子用《易》与史巫同科,就如高弟子贡也难以把握孔子这一转化传统价值的文化事业,因此孔子感慨地说:“后世之士疑丘者,或以《易》乎?”

孔子提及巫(人神中介,负责舞雩以祈雨)、史(铺张文辞者)、祝(掌祝辞以事鬼神)、卜(掌占卜之法,并预测邦国大事)。卜、祝、巫的职掌皆与事神祈福有关,而孔子说:“赞而不达于数,则其为之巫;数而不达于德,则其为之史。”“赞”即《说卦》所云“幽赞于神明而生蓍”的意思,即巫覡的境界能达到变化灵通<sup>〔1〕</sup>,可以知来而推吉凶断祸福,但不知其义(不达于数)。至于“史”,由于他们以文过其质<sup>〔2〕</sup>,以辞为胜,说话虽知其义,然未能继此以往而言德性,没有触及德义的问题。故《礼记·郊特牲》谓:“礼之所尊,尊其义也。失其义,陈其数,祝史之事也。故其数可陈也,其义难知也。”<sup>〔3〕</sup>即如《左传·哀公九年》载晋赵鞅卜救郑,史赵、史墨、史龟各有解说,唯只及吉凶,此为数而不达于德的例子。至于数而达于德者,如《左传·文

〔1〕“神明”译为变化灵通,是指精神到了一种可以悟知玄妙的境界。《系辞上》云:“圣人以此斋戒以神明其德夫。”《系辞下》云:“〔包牺氏〕始作八卦,以通神明之德”;“以体天地之撰,以通神明之德”。“神明之德”是指生命中悟知玄妙的精神。

〔2〕“史”的意义如“文胜质则史”(《论语·雍也》),“辞多则史”(《仪礼·聘礼》),“繁于文采则见以为史”(《韩非子·难言》)。

〔3〕孙希旦:《礼记集解》卷二十六,706页。

公十三年》载邾文公的利民言论即是：

邾文公卜迁于绎。史曰：“利于民而不利于君。”邾子曰：“苟利于民，孤之利也。天生民而树之君，以利之也。民既利矣，孤必与焉。”左右曰：“命可长也。君何弗为？”邾子曰：“命在养民，死之短长，时也。民苟利矣，迁也，吉莫如之。”〔1〕

邾文公不为祝史之辞所惧，反而说民利即君利，为君之责在利民，遂迁绎而身死，“君子”评邾子为知命，这实在是仁君的典范。孔子读《易》以研求德义，遂与史、巫分途异辙。进德君子以成德为人生要事，所谓福，并非祭祀祈福的世俗福分，而是指由修德而获得的精神喜悦；行事遵依仁义，则吉自在其中，不涉利害趋避。趋吉避凶本来是卜筮的主要内容，而孔子则把利害考虑改易为道德实践，并以此为吉为福，此中深义是勉人努力修德而为其所当为，这就是“知命”的意义。孔子五十而知天命。此知命之义在于知其位份而为其所当为，这是仁心不容已的表现；道之所在，即志之所趋，这就是知命君子。

《周易》原本用于占筮，朱熹以《周易》为卜筮之书，掌握了《周易》的根本性质，而程颐《易传》纯以义理为言，得孔子易学的真义。春秋时代以《周易》占筮决疑，《左传》、《国语》中有大量例子，而孔子特别强调《周易》所蕴含的德义，使《周易》成为世界上最早的哲学巨著。孔子这一说《易》新方向，荀子继承了，因而说“善为易者不占”（《荀子·大略》）〔2〕。

〔1〕《春秋经传集解》卷九，141页上。

〔2〕《荀子集解》卷十九，507页。

孔子在以《易经》为占筮之书的传统下开出新说,自然会引起很多猜疑,子贡对此即感到迷惑。

子贡曰:“夫子它日教此弟子曰:‘德行亡者,神灵之趋;知谋远者,卜筮之蔡(繫)’赐以此为然矣。以此言取之,则繇行之为也。夫子何以老而好之乎?”(《帛书易传·要》)

子贡的质疑反映了孔子昔日是以卜筮之书理解《周易》,而这正是《周易》的本质,也是《易》系典籍的老传统。孔子所谓“德行亡者,神灵之趋;知谋远者,卜筮之蔡”,是指无德或不修德的人才会事事依靠神灵的佑助,逊于智谋的人才会不断以卜筮来决疑。这样便入于迷,而成为《礼记·经解》所评的“《易》之失贼”<sup>〔1〕</sup>。孔子早年对《周易》的负面批评,一则显示修德与《易》的占筮传统不协,二则显示孔子仍未读到《易象》一类的周室文献。孔子晚年说《易》,没有违逆“德行亡者,神灵之趋;知谋远者,卜筮之蔡(繫)”的早年教说,只是子贡不解孔子的易学思想而已。把勤于敬神与卜筮归因于德行与智谋有问题,是对古人的大不敬,因为卜筮与祭祀都是国家的重要事情,也是文化生活中的重要内容。因此,以修德为福为吉便能与各方面相容,孔子晚年之说,对《易》传统多了一份尊重。

孔子对《周易》的开创性研究在观象玩辞方面,用《易》而不强调占筮,是离开了《易》传统,注重《周易》的德义,则揭示了《周易》的

〔1〕《礼记集解》卷四十八,1254页。“贼”有迷信的意思。《论语·阳货》有言“好信不好学,其蔽也贼”,指出好学以成其信,否则入于贼,贼义与信有关,即所谓迷信。这犹如本章言“好仁不好学,其蔽也愚”、“好智不好学,其蔽也荡”等,仁之过则愚,智之过则荡。



价值所在,这对《易》传统不啻作出了根本变革。孔子治《易》的智慧就这样的表现出来。子贡不了解孔子说《易》新义,才会诸多质疑:

赐闻诸夫子曰:“孙正而行义,则人不惑矣。夫子今不安其

用而乐其辞,则是用倚于人也,而可乎?”(《帛书易传·要》)

子贡认定《周易》是占筮之书,卦爻辞只是占辞,没有甚么深意,才会对孔子不安于占筮而乐于研究《周易》卦爻辞的表现大惑不解,而说孔子用奇,违背平日教人“孙〔顺〕正而行义”的道理,使人惑乱。孔子就这样严厉的批评而解释:

夫《易》,刚者使知惧,柔者使知刚,愚人为而不妄,渐人为而去诈。(《帛书易传·要》)

这清楚显示孔子在《周易》卦爻辞中体会到许多修身智慧。由此可见,孔子研《易》的态度是明达德义,这在当时是第一家,所以子贡未能掌握,但孔子很清楚自己研《易》的划时代意义,所以说自己的《易》说与史、巫同途(同样研究《周易》)而殊归(占筮与观其德义之不同)。又因为以道德价值取代《周易》的占筮传统并不容易,并可能会招致误解,所以说“后世之士疑丘者,或以《易》乎!”无论如何,孔子研《易》对开启自己的形上思想有很大帮助,并因此开辟了义理易的广阔天地。

## 1.5 《易》教中之象数义蕴

### 1.51 以文王卦位说《易》

孔子以文王八卦方位解说《损》、《益》卦义,以二卦的上下卦象言四时万物的变化,由此而言盛为衰之始,衰为盛之始,表达了盛极

必衰的道理,而得出处世贵谦的人生态度;又由盛衰不常而言处事欲利而反害的结果。《帛书易传·要》云:

☯ 《益》之为卦也,春以授夏之时也,万物之所出也,长日之所至也,产之室也,故曰“益”。

☯ 《损》者,秋以授冬之时也,万物之所老衰也,长夕之所至也,故曰产。〔案“产”疑为“损”之误。〕

《说卦》载文王八卦之义云:

☯ 帝出乎“震”,齐乎“巽”,相见乎“离”,致役乎“坤”,说言乎“兑”,战乎“乾”,劳乎“坎”,成言乎“艮”。

☯ 万物出乎“震”,“震”东方也。齐乎“巽”,“巽”东南也;齐也者,言万物之洁齐也。“离”也者明也,万物皆相见,南方之卦也,圣人南面而听天下,向明而治,盖取诸此也。“坤”也者地也,万物皆致养焉,故曰“致役乎‘坤’”。“兑”正秋也,万物之所说也,故曰“说言乎‘兑’”。“战乎‘乾’”,“乾”西北之卦也,言阴阳相薄也。“坎”者水也,正北方之卦也,劳卦也,万物之所归也,故曰“劳乎‘坎’”。“艮”东北之卦也,万物之所成终而所成始也,故曰“成言乎‘艮’”。

文王八卦之方位图示如下页。

《损卦》的上下卦为《艮》上《兑》下。《说卦》云:“‘兑’,正秋也,万物之所说也。‘艮’,东北之卦也,万物之所成终而所成始也。”孔子言《损卦》秋以授冬之时,万物之所老衰,正本文王卦位而言。“兑”为秋,“艮”为冬,故说“秋以授冬之时”。《益卦》的上下卦为《巽》上

《震》下。《说卦》云：“万物出乎‘震’，‘震’东方也。齐乎‘巽’，‘巽’东南也。齐也者，言万物之絜齐也。”孔子言《益》之为卦，春以授夏之时，万物之所出也，正本文王卦位而言。《震卦》在东为春，《巽卦》在东南为春夏之间，故说春以授夏之时。《益卦》言“长日之所至”（夏至），《损卦》言“长夕之所至”（冬至），则八卦与节气相关

联，孔子之时已然。八卦方位与节气之分布图示如下：



孔子以卦位言节气,不言卦气而卦气已在其中。由于孔子用文王八卦言四时节气,这自然蕴涵十二月的配置。《易乾凿度》两则以十二月配卦的卦气资料,可印证孔子的教说,其文如下:

☵ 其布散用事也,“震”生物于东方,位在二月。“巽”散之于东南,位在四月。“离”长之于南方,位在五月。“坤”养之于西南方,位在六月。“兑”收之于西方,位在八月。“乾”制之于西北方,位在十月。“坎”藏之于北方,位在十一月。“艮”终始之于东北方,位在十二月。八卦之气终,则四正四维之分明,生长收藏之道备,阴阳之体定,神明之德通,而万物各以其类成矣,皆“易”之所苞也。至矣哉!“易”之德也。〔1〕

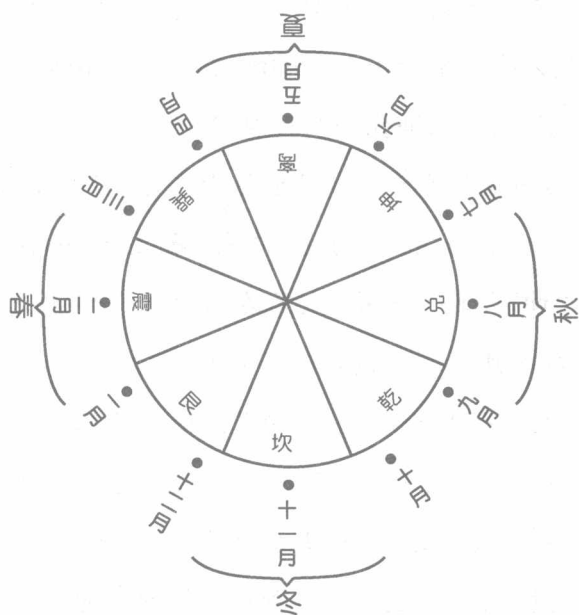
☷ 岁三百六十日而天气周,八卦用事各四十五日,方备岁焉。故“艮”渐正月,“巽”渐三月,“坤”渐七月,“乾”渐九月,而各以卦之所言为月也,故“乾”位在于十月,“艮”者止物者也,故在四时之终,位在十二月。“巽”者,阴始顺阳者也,阳始壮于东南方,故位在四月。“坤”者地之道也,形正六月,四维正纪,经纬正序,度毕矣。〔2〕

图示文王八卦配十二月如下页。

《说卦》云:“‘兑’正秋也。”秋正是为八月,这是十二月配卦的证明。

〔1〕 黄奭辑:《易纬》第二卷,7页下。

〔2〕 黄奭辑:《易纬》第二卷,8页上。



### 1.52 以伏羲卦位说《易》

孔子用先天卦位是有文献可征的。孔子说：“天地定位，〔山泽通气〕，火水相射，雷风相薄，八卦相错。”（《帛书易传·易之义》）此



即伏羲卦位。图示见左下图。

孔子说“岁之义，始于东北，成于西南”（《帛书易传·易之义》），以方位言一岁的开始与终成。《淮南子·诠言训》有言：“阳气起于东北，尽于西南；阴气起于西南，尽于东北。”以先天八卦方位和阴阳爻画而言，“震”处

东北方,阳气初生,历“离”、“兑”、“乾”至“巽”,“巽”处西南方,阳气尽而阴气起,至东北“震”,阴气尽而阳气生。东北与西南方均为阴阳二气的交替点,故孔子以东北与西南言一岁的始与成,这是本于先天伏羲卦位而言。先天卦位两两相对,爻画皆阴阳相反,显示动(阳、刚)静(阴、柔)互补之义。孔子言刚柔动静之理,强调两极须互补而后得衡。《帛书易传·易之义》云:

子曰:“万物之义,不刚则不能动,不动则无功,恒动而弗中则□,[此刚]之失也。不柔则不静,不静则不安,久静不动则沈,此柔之失也。……是故天之义刚建动发而不息,其吉保功也。无柔救之,不死必亡。动阳者亡,故火不吉也。地之义柔弱沈静不动,其吉[保安也。无]刚文之,则穷贱遗亡。重险者沈,故水不吉也。故武之义保功而恒死,文之义保安而恒穷。是故柔而不狂,然后文而能胜也;刚而不折,然后武而能安也。





刚柔动静,必须互补互涵,往而不反,不死则亡。刚则进,柔则退。过刚则折,不能保功;太柔则沈,保安而穷。孔子论《乾》、《坤》二卦是以过刚过柔言其失,论《坎》、《离》二卦也以重阳重阴为失衡而不吉。刚健动发而柔救之,柔弱沈静而刚济之,这是刚柔互济的道理,故山泽通气,雷风相薄,火水相射,皆寓有相反相成的道理,故伏羲卦位实在涵有刚柔动静互补的意义。

### 1.53 言数

孔子言“数”有二义。巫赞而不及于数,史则数而不达于德;“数”犹意义之谓(说见前)。至于《易》数,则关乎演蓍成卦,所谓筮





数即是,后来出土而定名为数字卦者,仅属画地识爻的筮数。孔子所见的《易》卦爻画已具规范写法。《帛书易传·易之义》云:

子曰:……曲句焉柔,正直焉刚;六刚无柔,是谓大阳,此天  
[之义也。]……六柔无刚,此地之义也。

爻以刚柔言之,所谓“曲句焉柔”指柔爻,曲句者“”是也;“正直焉刚”指刚爻,正直者“”是也。故《乾》之卦体为,《坤》之卦体为。以曲句正直言爻,又以“九”形似“龙”而言“九”为龙类。孔子说:

九也者,六爻之大也。为九之状,浮首俯下,蛇身倮曲,其为  
龙类也。(《帛书易传·易之义》)

所言“九也者,六爻之大也”,显示爻与筮数的分别。就《周易》成卦

九			法而言,遇六遇八则画以阴爻,遇七遇九则画
			以阳爻,而《周易》有崇阳抑阴之义,故九、六虽
九			主变而以九为大,故筮数有九,便以此九所示
			之阳爻为占也。
甲骨文		金文	

孔子言“数往者顺,知来者逆,故《易》达数也”,又言“参天两地而倚数也”(《帛书易传·易之义》)。天数三,地数二,实言阳三阴二。数变无尽,故以之追摹阴阳消长,往来顺逆,皆可由“数”拟出其路径;《周易》达于数变,即可与天地准,与天地顺,冒天下之道,所以孔子说《易》是“一类不足以极之,变以备其情者也”(《帛书易传·要》)。

#### 1.54 用五行

《帛书易传·要》有言君道:

☯ 损益之道，足以观天地之变，而君者之事也。是以察于损益之总(?)者，不可动以忧(憊)，故明君不时不宿，不日不月，不卜不□□□□□□□□□地之也，此谓易道。

☯ ……有君道焉。五官六府不足尽称之，五正之事不足以至之，而《诗》、《书》、《礼》、《乐》不□百篇，难以致之。

☯ 不问于古法，不可顺以辞令，不可求以志善。能者由一求之，所谓得一而君群毕者，此之谓也。损益之道，足以观得失矣。

观天地之变为明君施政的参考；察于损、益之道即须有会于“益之始也吉，其终也凶；损之始也凶，其终也吉”的道理，故施行政令应考虑到盛与衰、利与害相反的意义。因此，为政以德，不能以个人嗜好而任意妄为。（“不可动以憊”，段玉裁注意与嗜同义。）须按春生夏长，秋收冬藏的四时之序而行教令，以此为治理天下的纲纪。孔子答哀公问仁，即有顺四时行教令的说法：

☯ 司徒典春，以教民之不时不若不令，成长幼老疾孤寡，以时通于四疆。……方春三月，缓施生育，动作百物，于时有事，享于皇祖皇考，朝孤子八人，以成春事。

☯ 司马司夏，以教士车甲。凡士执伎论功，修四卫。强股肱，质射御，才武聪慧，治众长卒，所以为仪缀于国。……方夏三月，养长秀，蕃庶物。于时有事，享于皇祖皇考，爵士之有庆者七人，以成夏事。

☯ 司寇司秋，以听狱讼。治民之烦乱，执权变民中。……

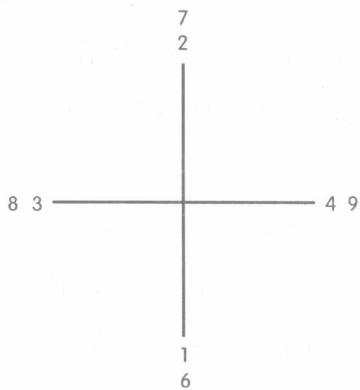


方秋三月,收敛以时,于时有事,尝新于皇祖皇考,食农夫九人,以成秋事。

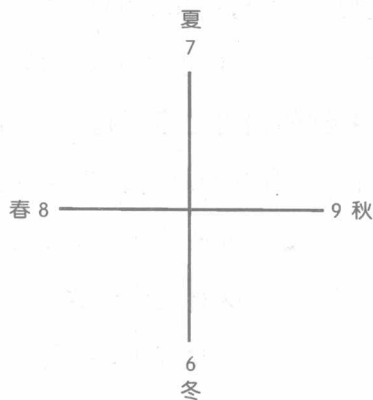
- ☯ 司空司冬,以制度制地事,准揆山林,规表时事。治地远近,以任民力,以节民食,太古会壮之食,攻老之事。……方冬三月,草木落。庶虞藏,五谷必入于仓。于时有事,蒸于皇祖皇考,息国老六人,以成冬事。

(《大戴礼记·千乘》)<sup>[1]</sup>

四季各有专官,各司其职,司徒教民,司马教战,司寇主刑,司空主百工之事;人君于春朝孤子,夏爵士人,秋食农夫,冬息国老,凡此皆属顺四时而行的教令。春以八,夏以七,秋以九,冬以六,适当河图成数的四序,图示如下:



河图数字



《千乘》四季数序

[1] 《大戴礼记解诂》卷九,157-160页。《千乘》为《孔子三朝记》之一,是孔子六十八岁归鲁后与鲁哀公的问答记录,时间上与孔子晚年研究《周易》相合,可将帛书《要》及《千乘》之思想内容视为同一时期。

四季数序实有五行方位的内容；而明君除了观天地之变，也按时节而有所宿止，故不时不宿，义同于《月令》所言天子居明堂之道。

君道是为君治人的原则，这不是从五官、六府、五正等所能获致的。天子五官如《礼记·曲礼下》所云司徒、司马、司空、司士、司寇等皆典司群臣，属殷制，而周制则如郑玄注云：大宰、司徒、宗伯、司马、司寇、司空，合称六官；六府则如《左传·文公七年》云：“水、火、金、木、土、谷，谓之六府。”《大戴礼记·四代》云：“水、火、金、木、土、谷，此谓六府，废一不可，进一不可，民并用之。”以此，六府主六项民生的必需物，而由六正负责，即《左传·昭公二十九年》蔡墨言五行之官（木正、火正、金正、水正、土正）加上田正；五行之官即五正。现实的政治架构既未能完全反映君道，而文献如《诗》、《书》、《礼》、《乐》又不及百篇，也难于其中搜寻为君之道。《书》虽然是上古的施政记录，但文义多塞，幸好《周易》保存完整，只要懂得如何用《易》（案：“问于古法”盖言用《易》之古法）。自然能获得一以贯之的体会，这样便可以执简御繁，得一而群毕。

君道之大者，是“恭己正南面”（《论语·卫灵公》），“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”（《论语·为政》）。所以君道之要从“德”字立脚，修德正己，以正言政，如“季康子问政于孔子，孔子回答说：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正。”（《论语·颜渊》）又说：“其身正，不令而行，其身不正，虽令不从。”（《论语·子路》）又说：“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”（《论语·子路》）能体现君道的，大概只有尧、舜、禹。孔子因而说：

☉ 大哉尧之为君也，巍巍乎唯天为大，唯尧则之；荡荡乎

民无能名焉，巍巍乎其有成功也，焕乎其有文章。

(《论语·泰伯》)

☯ 巍巍乎舜、禹之有天下也而不与焉。(《论语·泰伯》)

人君修德以成就君道，各阶层人士都以修德为本，即《大学》所谓自天子以至于庶人，一是皆是修身为本。孔子自言其道能“一以贯之”(《论语·里仁》)，此一贯为通天人的治学大经，学问与生命贯通，便非只博闻强识可以为功。细味《周易》则知穷通之道，《周易》的道德感染力可使人努力追求意志的美善，由此即可以进入修德的领域。

孔子用五行是就民生所需的地上五行而言，不及五行生克之义。《帛书易传·要》云：“有地道焉，不可以水、火、金、土、木尽称也，故律之以柔刚。”《帛书易传·二三子》云：“圣人之立政也，必尊天而敬众，理顺五行，天地无困”，又言：“德与天道始，必顺五行。”以五行置地道言之，此实史墨言“地有五行”(《左传·昭公卅二年》)<sup>[1]</sup>之意。《尚书大传》有云：

水、火者百姓之求饮食也；金、木者百姓之所兴作也；土者万物之所资生也；是为人用。<sup>[2]</sup>

这是民生所需之物，故“理顺五行”是言使民生所需无缺，这样政治才安稳。

孔子之时五行说已用于占验，与孔子同时的史墨即以五行推断晋出兵救郑的吉凶，史墨言：“盈，水名也；子，水位也。名、位敌，不

[1] 《春秋经传集解》卷二十六，371页下。

[2] 孔颖达《尚书正义》卷十二《洪范》疏引。

可干也。炎帝为火师,姜姓其后也。水胜火,伐姜则可。”(《左传·哀公九年》)<sup>[1]</sup>“子,水位也”一语正是干支五行的内容。图示如下:

此水位的“水”是哲理五行居于北方的气,而子位居于北方;“水”胜“火”是借水可灭火的现象比喻五行“水”气可克“火”气,如此则五行相胜的哲理已经出现,孔子未有运用而已。士大夫用《易》每就卦爻辞占断吉凶,如阳虎



以《周易》占晋救郑之事,不及用五行。孔子多学博闻,焉有不明五行说之理? 孔子对传统文化皆能审视其道德本质;文王八卦已与五行结合,孔子只用以解说《损》、《益》二卦,以明天地四时的变化而已。

观孔子说《易》已知孔子为圣矣! 阳虎在鲁犯上作乱,事败逃晋,阳虎可用《周易》为赵简子占断吉凶,然不能自正其身,这就是所谓数而未达于德,则《周易》之于阳虎,仅止于卜筮之书。孔子此时研《易》已从事于德义的阐释,与史巫卜筮同途而殊归。孔子之所以为圣,阳虎之所以为逆,观其用《易》,可以知矣!

[1] 《春秋经传集解》卷二十九,405 页上。

## 第二编 《易传》研究

### 第二章 《象传》研究

《象传》中以一卦大象推衍道德意义的称《大象传》，取爻辞发挥义理的称《小象传》。《大象传》的表述方式很特别，而且很有系统，反映了早期《易传》的思维特征及道德意识。

#### 2.1 《大象传》产生之时代

##### 2.1.1 《大象传》之作者问题

《大象传》成篇时代的先后，影响我们对自己传统文化关于道德问题的认识，故先考察《大象传》的作者问题，从而决定《大象传》的时代。《象传》与孔子有关，最早的记载是《史记·孔子世家》：

孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。

《十翼》为孔子所作，在唐以前基本上是读书人的共识，故孔颖达说：

其《彖》、《象》等《十翼》之辞，以为孔子所作，先儒更无异论。<sup>〔1〕</sup>

朱子则认为卦的上下两象是周公所系：

《象》者，卦之上下两象，及两象之六爻，周公所系之辞也。<sup>〔2〕</sup>

依朱子之说，周公除了对每卦六爻系之以辞（即爻辞）以外，并对每卦上下两象有所说，但此周公所系之《象辞》未见，而相传为孔子所作的《象传》是否有取于周公的说《象》资料？《大象传》以上下卦象推衍出道德原则的方法，是否在周公的时代已然？

就《象传》的流传而言，《左传·昭公二年》载韩宣子读到鲁国太史所提供的易学著作《易象》与史书《鲁春秋》，感慨地说：“吾乃今知周公之德与周之所以王也。”据此，则《易象》等古籍反映了周室所以统治天下与周公的德性，显示《易象》一书与西周王室的密切关系。

周公之子伯禽封于鲁国，自然保存了一些重要的王室资料，周公重视修德，而《易象》宗旨在为政者修德，故伯禽带备《易象》等典籍到新封之国是完全可能的。周公对安定政局有大贡献，得到成王等

〔1〕 孔颖达：《周易正义八论·第六论夫子十翼》卷一（北京：中国书店据嘉业堂刊本影印，1987年9月）。

〔2〕 朱熹：《周易本义·周易象传第三》（北京：中国书店据1922年商务印书馆本影印，1987年10月）。

的敬重,这可从《尚书·金縢》的记载反映出来<sup>[1]</sup>,而《史记·鲁周公世家》载成王命伯禽世世以天子礼乐祀文王,都反映了鲁国得到周初王室的特殊礼遇<sup>[2]</sup>。

韩宣子所见,当为鲁国由封国开始一直流传下来的西周初年文献,否则韩宣子的赞叹便告落空。在这一背景上,《易象》的思想内容,是对文王观点的一种阐述。<sup>[3]</sup> 文王因商纣无道,遂研《易》以避咎。<sup>[4]</sup> 周室早已将《周易》视为言德之书,即使周公没有作《易象》之类的文辞,但亦当为商末周初的周室史官,根据周室的修德传统而展开对八卦大象的德性推述。孔子晚年用心研《易》,居则在席,行则在囊,改变了对《周易》性质的体认,这应当与孔子读到《易象》之类的周室易学文献有关。因此,孔子才说文王读《易》在于体认德义,以之面对艰困,以期俭德避难。

《易象》反映了商末周初周室用《易》的观点,而周室的忧患也表

[1] 《周书·金縢》载“〔成〕王与大夫尽弁以启金縢之书,乃得周公所自以为功代武王之说。……王执书以泣,曰:“其勿穆卜!昔公勤劳王家,惟予冲人弗及知;今天动威以彰周公之德;惟朕小子其新迎,我国家礼亦宜之。””(《尚书今古文注疏》卷十二,336-338页)

[2] 《史记·鲁周公世家》云:“……成王乃命鲁得郊祭文王,鲁有天子礼乐者,以褒周公之后也。”(《史记》第五册,1523页。)

[3] 见李学勤:《鲁太史氏〈易象〉说》(《周易经传溯源》,长春市:长春出版社,1992年8月,48页)。

[4] 《系辞下》:“《易》之兴也,其当殷之末世,周之盛德邪?当文王与纣之事邪?是故其辞危。危者使平,易者使倾。其道甚大,百物不废,惧以终始,其要无咎,此之谓《易》之道也。”帛书《要》:“纣乃无道,文王作,讳而辟咎,然后《易》始兴也。”(《国际易学研究》第一辑,28页)

现在治《易》的态度,《系辞下》云“《易》之兴也,其于中古乎?作《易》者,其有忧患乎”之后连接的“三陈九卦”,是以修德角度体会九卦卦名及其道德涵义<sup>[1]</sup>。以德说《易》实始于商末周初的王室成员及其史官系统,而《易》用以占筮的传统继续在周王室以外的地方流行。

孔子研《易》,自言“吾求其德而已,吾与史巫同涂〔途〕而殊归者也。君子德行焉求福,故祭祀而寡也;仁义焉求吉,故卜筮而稀也”(《帛书易传·要》)。以此体会到读《周易》提升德性:“刚者使知惧,柔者使知刚,愚人为而不忘〔妄〕,渐人为而去诈。”(《帛书易传·要》)这些体认应是孔子受到《易象》之类文献的启发,复以自己深厚的道德意识,而成就其晚年研《易》求德义的特色。

孔子言“后世之士疑丘者,或以《易》乎?吾求其德而已,吾与史巫同涂〔途〕而殊归者也”(《帛书易传·要》),反映了以德治《易》在孔子之时还处于伏流阶段,周室虽然早在商末周初已经建立以德说《易》的方法,但始终是王室的用《易》传统,未公之于众,连韩宣子这样高级数的卿大夫也要在鲁国太史处才能读到《易象》,便知周室易学秘而不宣,如非鲁国与周室具有特殊关系,恐怕也不能保有《易象》这类书籍。

周王室以德说《易》而未形成易学传统,孔子则本于周王室易学的方向而开出义理易学的宏观,使《周易》不囿于占筮一途,

[1] 见第一章“三陈九卦”。朱熹《周易本义》注谓“三陈九卦”明处忧患之道。由“三陈九卦”的体例,可见这是一种与《大象传》相类的道德推述。



而能针对人生的方向与境界立说,为中国传统文化提供了一本修德宝典。<sup>[1]</sup>

## 2.12 卦序排列反映周室以德说《易》

义理易学始于西周王室,从《周易》卦序的安排也有所反映。周初王室浓重的忧患意识体现为对谦德的重视,并以“谦”守身护国平天下,故周公说:“《易》有一道:大足以守天下,中足以守其国家,近足以守其身。谦之谓也。”<sup>[2]</sup>周室最重视谦德,影响所及,《周易》的卦序排列也反映了谦德的内涵。《同人》、《大有》二卦都有丰盛的意思,《谦卦》承接在后,突显了有而不居的德性。《谦卦·初六爻辞》云:“谦谦君子”,《小象传》以“卑以自牧”为义,正是践行谦德的最佳写照。《谦卦》六爻皆吉,为《周易》六十四卦所仅有。可见西周王

[1] 牟宗三先生说:“《彖传》、《象传》乃《易》之义理之纲领。《文言》、上下《系》、《说卦》等即环绕此纲领而展开。总此“十翼”,可名曰孔门《周易》方面之义理。后之言《易》之义理者皆当以此孔门义理为首出之范本,若云此一套不合筮辞之原义,则自孔子已误引,另讲其原义可也。”(《心体与性体》第一册《第一部综论·〈易传〉与周张二程》[台北:正中书局,1983年5月],297—298页。)牟先生言《彖传》、《象传》在《十翼》中的特殊地位,确实道出了《象传》的重要性。但《象传》的原型应为《易象》,是孔子之前已有的文献,故儒家的道德思想,实在是周室道德思想的直接继承。有关孔子直接继承周室的文化思想,由下列引文可见:(i)孔子在逆境时自言:“文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何?”(《论语·子罕》)(ii)子贡回答卫公孙朝问孔子所学云:“文武之道,未坠于地,在人。贤者识其大者,不贤者识其小者。莫不有文武之道焉。夫子焉不学?而亦何常师之有?”(《论语·子张》)(iii)《中庸》亦言:“仲尼祖述尧舜,宪章文武。”

[2] 《韩诗外传》卷三。

室对谦德的重视,在卦序与《谦卦》卦爻辞中反映出来。

此外,《周易》编者把《归藏》先《坤》后《乾》的卦序对调,这是从深邃的人生哲学来审视并修改的;最后两卦为《既济》、《未济》,衡诸事理,最后一卦应为《既济》,而从两卦的卦爻辞考察,《既济》卦未言小狐,故爻辞所云“濡其尾”、“濡其首”,便不知主语为何?《未济·卦辞》为“亨,小狐汔济,濡其尾,无攸利”,便知《既济》原为《周易》最后一卦,经编者对调后,原应出现在第六十三卦的基本资料“小狐”,要在第六十四卦才能找出来。两卦对调,便显出了“终则有始”的深邃人生哲理。

### 2.13 《大象传》在孔子之前成书

《大象传》用“君子”(出现53次)、“后”(出现3次)、“先王”(出现7次)、“大人”(出现1次)、“上”(出现1次)等等有政治份位的人为受事者,很明显《大象传》的作者(或编者)是有政治份位的人。“君子”在《大象传》是统治者<sup>[1]</sup>,例如:

☵ 君子以容民畜众。(《师卦》)

☲ 君子以明庶政,无敢折狱。(《贲卦》)

☳ 君子以折狱致刑。(《丰卦》)

孔子常以“君子”为修德人格的指称,其涵义多指修德之人,此义在《论语》中用得最多,例如:

[1] 孔颖达云:“言‘君子’者,谓君临上位,子爱下民,通天子诸侯,兼公卿大夫有地者。凡言‘君子’,义皆然也。”(《周易正义》卷一《乾象》注)

- ☯ 子曰：“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）
- ☯ 子曰：“君子欲讷于言而敏于行。”（《论语·里仁》）
- ☯ 在陈绝粮，从者病，莫能兴。子路愠见曰：“君子亦有穷乎？”子曰：“君子固穷，小人穷斯滥矣。”（《论语·卫灵公》）

在《大象传》中，如《泰卦》、《姤卦》、《复卦》等都用“后”字表示王者。《论语·尧曰》有“皇皇后帝”之语，那是孔子引用《汤誓》之文<sup>〔1〕</sup>，孔子之时已经不以“后”指称王者，因此，以“后”为王的意义反映了《大象传》是孔子以前的文献。“后”字的袭用，是《大象传》作者（或编者）沿用古籍遗文，而这些古籍遗文的时代必在孔子之前。

“大人”指大德之人且有最高的政治份位，如《乾卦·九二爻辞》与《乾卦·九五爻辞》均言“利见大人”，《萃卦·卦辞》也言“王假有庙，利见大人，亨，利贞”，都反映了“大人”是具有君位的统治者。《离卦·大象传》言“大人以继明照于四方”，所言“大人”之义与经文同。属于孔子教说而为孔门后学编订的《乾文言》，对“大人”的体会是在道德践履方面纯乎其纯的人格：

夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天下而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？

〔1〕“皇皇后帝”在《墨子·兼爱下》为《汤誓》之语。见刘宝楠：《论语正义》卷二十三（北京：中华书局点校本，1990年3月）。

这与孔子偏向修德而略政治份位的“君子”用法相同，而与《大象传》的用法相异。

《大象传》以先王位分为受事者的有如下诸卦：

- ☰ 《比卦》：先王以建万国亲诸侯。
- ☷ 《豫卦》：先王以作乐崇德，殷荐之上帝以配祖考。
- ☵ 《观卦》：先王以省方，观民设教。
- ☶ 《噬嗑卦》：先王以明罚敕法。
- ☶ 《复卦》：先王以至日闭关，商旅不行，后不省方。
- ☰ 《无妄卦》：先王以茂对时，育万物。
- ☱ 《涣卦》：先王以享于帝，立庙。

由上分析，则《大象传》作者（或编者）其身份应与周王室有密切关系，或许是周室史官，若为孔子语，则《豫卦》与《涣卦》的《传》文便非孔子作为士的身份所应说。如果《大象传》为孔子所作，则对有位者的称谓（先王、君子、大人、后）都不容易对应春秋时代的政治与文化实情。

六十四卦《大象传》的用辞与句义既不合春秋时代的政治与文化实情，因而只能说这是古籍遗篇，非孔子的撰述。孔子所说卦爻之义，皆就其道德内涵作发挥，如孔子论《损》、《益》二卦<sup>〔1〕</sup>，总是阐发损益之义对修德的重要；由《文言》<sup>〔2〕</sup>、《系辞》以至帛书《易传》等所

〔1〕 孔子说《损》、《益》二卦，古籍多有记载，如《淮南子·人间训》、《说苑·敬慎》、《家语·六本》，以及帛书《要》，孔子皆对二卦作义理发挥。

〔2〕 《文言》的内容散见于马王堆帛书《易传》，可见《文言》为孔子后学对孔子《乾》、《坤》二卦教说的整理成果。详见下章《〈文言〉研究》。

载有关孔子的说《易》资料,都属发议性质<sup>[1]</sup>。借《周易》卦爻辞发议是孔子说《易》的特征,这与《大象传》严整的结构及齐一的表达方式大异其趣。

此外,曾子引用《艮卦·大象传》“君子以思不出其位”之文。《论语·宪问》有云:

子曰:“不在其位,不谋其政。”曾子曰:“君子思不出其位。”

无论曾子之言是前无所承,单独作一章,还是呼应孔子义,有一点可以肯定的,是曾子所言并非孔子的教说,而是引用古语,此当为《艮卦·大象传》,或即韩宣子所见的《易象》。《大象传》的基本内容在孔子以前已经存在,故曾子引此古语以证成孔子的思想。因此,《大象传》与《易象》的关系,应是《大象传》源于鲁太史所藏的《易象》<sup>[2]</sup>。这个结论当与历史真实距离不远。《大象传》应当源出商末周初的周王室,而保存于鲁国太庙。孔子应该读过《易象》,因而改变了对《周易》的观点。

## 2.2 《大象传》的思维特征

### 2.21 八卦大象与八卦德性之关系

卦象与卦德是密切相关的,八卦的大象及德性表列如下:

[1] 《易传》明引孔子的言论,见于《系辞上》七条,《系辞下》十一条;散见于《系辞上》、《系辞下》者七条;见于《乾文言》者六条,合共三十一条。

[2] 廖名春就《彖传》与《大象传》的相互比较而得出“《大象传》源于鲁太史所藏之《易象》”的结论。见《〈大象传〉早于〈彖传〉论》(《清华汉学研究》第二辑,北京:清华大学出版社,1997年11月),27页。

经卦	乾	坤	坎	离	震	艮	巽	兑
卦德	刚	顺	险	明	动	止	入	悦
大象	天	地	水	火	雷	山	风	泽

八卦大象是八经卦的基本象，八卦德性则是八经卦的本性。要了解大象与卦德出现的先后问题，便要决定由象出原则还是由原则出象。如果八卦大象先于八卦德性，就是说德性由大象出，但以象推德，象意无穷，如乾天之德为刚，但天象不止于刚，高、明等也是天之德。至于巽风之象，何以其德为入，则不易说明。若八卦先立卦德，就是先建立原则，再用原则连属卦象，则问题便迎刃而解。因此，《巽卦》德性为入，而风能吹入任何隙缝，这是常见的生活现象，因而巽德的大象以风为代表。

八卦德性的建立当从三爻位置推断出来。阴爻与阳爻这两个符号已带有某些象征内容，如阴阳爻分别对应刚柔、动静、男女、明暗等相对的情状。依此为解，由卦中一爻与其他二爻的关系推断出该卦德性。八卦德性的推断列述如下：

《乾卦》(☰)由三阳爻组成，阳爻主刚，三阳重叠表极刚，故卦德为刚。

《坤卦》(☷)由三阴爻组成，阴爻主柔，三阴重叠表极柔，故卦德为顺。

《坎卦》(☵)一阳居二阴之中，阳明而阴暗，阳陷于阴中，有入险之象，故卦德为险。

《离卦》(☲)一阴居二阳之中,阳明而阴暗,阴在内而阳在外,有照明之象,故卦德为明。

《震卦》(☳)一阳在二阴之下,阳爻主动,静中生动,故卦德为动。  
(震艮二卦有消息之象)

《艮卦》(☶)一阳在二阴之上,阴爻主静,动而入静,故卦德为止。

《巽卦》(☴)一阴在二阳之下,阴阳喻男女,女与男通感,以柔入刚,故卦德为人。

《兑卦》(☱)一阴在二阳之上,阴阳喻男女,男遇女而有悦,故卦德为悦。

由此可见,卦德的建立,实际上是对阴阳爻上下位置的体会而来,这种思维特征与《大象传》的推述方式完全相同。

卦德除了决定大象之外,还决定其他基本象。卦象并非无故由卦德推衍出来,而是因占筮而生。占筮断事,事系于卦,故以事象入卦而为解说,这是《易》卦占算的基本方法。因此,卦象如《杂卦》所叙者,当为归纳各经卦曾系之象的结果。而非同一时地某些人的共同创造。这些卦象,必然是从占而有验的事例中取出。

试观今日文明大进,种种科技器物,远非昔日八卦之象所能包涵,故今天术者出于实际占断的需要,会以科技器物系卦而为象以断吉凶。因此,占断疑情,判决吉凶,是卦象生起的直接原因。

## 2.22 《大象传》以上下卦象推说道德

经卦是系象的基础,别卦是《易》象的运用,因此就《易》卦与《易》象的关系而言,经卦作《易》象之载体而别卦为《易》象之

运用。

别卦由上下经卦组成,自然形成两个八卦大象的重叠,由上下大象的配合而推衍出道德践履的方向,这是《大象传》的道德推述方式,并由此体会出很多做人处事的大道理。当然,作者自己必须具有深厚的道德意识,才能对修德有多向度的阐述。《大象传》作者(或编者)透过卦象、卦德作道德推述,反映了商末周初周室的道德意识。现以八卦德性为序,列述《大象传》的道德推衍过程。

### (i) 乾刚天象:刚毅果决

天象代表刚健,四时轮替,日月代明,是天象的自然属性,但由此产生刚健不息的道德体会。人的生命,应奋进如天。《乾卦·大象传》云:

☰ 天行——《健》:君子以自强不息。

“天行”即天道,“健”即乾,帛本《易经》、《易传》作“键”。由于周人对天人之间的内在联系有特殊的体会<sup>〔1〕</sup>,因此言天道不离人道,“自强不息”是道德上的应然意志,而行事态度也应果敢正直。具有天象刚决之义的卦如:

☷ 天地不交——《否》:君子以俭德辟难,不可荣以禄。

☲ 天与火——《同人》:君子以类族辨物。

☲ 火在天上——《大有》:君子以遏恶扬善,顺天休命。

〔1〕《尚书》言及此义者不少,如《周书·蔡仲之命》:“皇天无亲,唯德是辅。”《尚书·召诰》:“有夏服天命”、“有殷受天命”。《左传·泰誓》:“民之所欲天必从之。”《周书·泰誓》:“天视自我民视,天听自我民听。”



☶ 天下有山——《遯》：君子以远小人，不恶而严。

☳ 雷在天上——《大壮》：君子以非礼弗履。

上述诸卦《大象传》所示，其所要求于君子者，是以强毅的态度作道德践履，“俭德辟难，不可荣以禄”、“遏恶扬善”、“不恶而严”、“非礼弗履”等都不是优柔暗弱的人所能达到的。

### (ii) 坤顺地象：包容广大

大地有兼容并包的气象，故《中庸》云：“博厚，所以载物也……博厚配地”，坤象就具有这种博厚的精神。《坤卦·大象传》云：

☷ 地势——《坤》：君子以厚德载物。

言“地势”是因地表不平，难以言顺，但中国地势由西向东倾斜，顺向而下。具有地象的卦而具包容之义者如：

☵ 地中有水——《师》：君子以容民畜众。

☵ 地上有水——《比》：先王以建万国、亲诸侯。

☵ 泽上有地——《临》：君子以教思无穷，容保民无疆。

☵ 风行地上——《观》：先王以省方，观民设教。

这种地道宽容的精神，自是“容民畜众”、“建万国、亲诸侯”、“容保民无疆”、“观民设教”等的基础。

### (iii) 坎险水象：小心谨慎

处于坎险的境地，为人行事自须如临深渊，如履薄冰。由此要求人要慎守常道。《坎卦·大象传》云：

☵ 水洊至——《坎》：君子以常德行，习教事。

“常”与“习”，即避免蹈入坎险处境的方法，对为政者而言，自身德行有常则少走作，而教事娴熟则少出错。具有《坎卦》险象而具小心谨

慎之义者如：

- ☵ 云雷——《屯》：君子以经纶。
- ☵ 天与水违行——《讼》：君子以作事谋始。
- ☵ 水在火上——《既济》：君子以思患而豫防之。
- ☵ 火在水上——《未济》：君子以慎辨物居方。

上述诸卦《大象传》所表现出来的共同意含，一言以蔽之，即“慎”。

#### (iv) 离明火象：光明磊落

《离卦》之德为明。修德务于去暗，则明如太阳之普照，万物皆得其利。明德则感化天下之人，使人人同臻道德之域。《离卦·大象传》云：

- ☲ 明两作——《离》：大人以继明照于四方。

上下经卦皆为离，故言“明两作”。“继明”就是明而又明的意思，指德性昭如日月，无丝毫暗昧。“大人”是居于君位而有德德的统治者，但能把德性照于四方的，非居天子之位者不能为。具有《离卦》之象而有明昭天下之义者如：

- ☲ 火在天上——《大有》：君子以遏恶扬善，顺天休命。
- ☲ 雷电——《噬嗑》：先王以明罚敕法。
- ☲ 明出地上——《晋》：君子以自昭明德。
- ☲ 明入地中——《明夷》：君子以莅众，用晦而明。
- ☲ 泽中有火——《革》：君子以治历明时。
- ☲ 山上有火——《旅》：君子以明慎用刑而不留狱。

上述诸卦《大象传》或显或隐的点出“明”的意义。《晋卦·大象传》显示太阳在大地之上，普照万物，喻君子要彰显自己的德性，“昭”已

涵有修德的工夫。“明德”之“明”即以太阳为喻。《大学》所言之“明德”义同于此，而“在明明德，在亲民，在止于至善”之语实与“大人以继明照于四方”同义。《明夷卦·大象传》的“用晦”，是因“明”不见容于世，故为政者此时当韬光养晦，不与世同流，这是保存“明”的一种方式。

### (v) 震动雷象：恐惧修省

雷有威慑的效果，修德必有行雷震惊百里的严毅，才能迁善改过，德有所成。《震卦·大象传》云：

☳ 洊雷——《震》：君子以恐惧修省。

《震卦》上下皆震，雷声不断，由此推衍出恐惧修省的意义。具有雷象而有克己复礼之义者如：

☳ 雷在天上——《大壮》：君子以非礼弗履。

☳ 风雷——《益》：君子以见善则迁，有过则改。

☳ 雷风——《恒》：君子以立不易方。

以上诸卦《大象传》，因有雷象而带出“恐惧修省”的基本涵义，展现为“非礼弗履”、“见善则迁，有过则改”、“立不易方”等道德要求。

### (vi) 艮止山象：克己复礼

不动如山，山象自是坚定不移，具此像者能克己复礼，而为仁者。《艮卦·大象传》云：

☶ 兼山——《艮》：君子以思不出其位。

上下为山，有强制不为，克己复礼的象征。艮止的修德意义是“君子以思不出其位”的素位原则。具艮止之象而有克复之义者如：

☶ 山下有泽——《损》：君子以惩忿窒欲。

☵ 山上有泽——《咸》：君子以虚受人。

☶ 天在山中——《大畜》：君子以多识前言往行以畜其德。

☵ 山上有水——《蹇》：君子以反身修德。

以上诸卦《大象传》所言“惩忿窒欲”、“以虚受人”、“反身修德”、“多识前言往行以畜其德”等皆有止义，正是有取于《艮卦》的德性。

### (vii) 巽人风象：居贤善俗

《巽卦》有感化风行象，但要有感化之功，为政者应先对自身的道德有所树立，而后可收上行下效的结果。《巽卦》德性的“入”，从人际关系而言，必然表现出两面，一面是行事者，另一面是受事者。《巽卦·大象传》云：

☴ 随风——《巽》：君子以申命行事。

具有“申命行事”意义的，即涵具教化之义，如：

☴ 山下有风——《蛊》：君子以振民育德。

☴ 天下有风——《姤》：后以施命诰四方。

☴ 山上有木——《渐》：君子以居贤德善俗。

孔子所谓：“其身正，不令而行，其身不正，虽令不从。”（《论语·子路》）因此，上行而下效，关键即在于自己是否修德。具有风象自修之义者如：

☴ 风行天上——《小畜》：君子以懿文德。

☵ 泽灭木——《大过》：君子以独立不惧，遁世无闷。

☳ 雷风——《恒》：君子以立不易方。

☲ 风自火出——《家人》：君子以言有物而行有恒。

☳ 风雷——《益》：君子以见善则迁，有过则改。

☷ 地中生木——《升》：君子以慎德，积小以高大。

以上诸卦《大象传》的道德要求，由个人的表现如“言有物而行有恒”、“见善则迁，有过则改”，到处理政治问题的“独立不惧，遁世无闷”、“立不易方”等，都是慎德的表现，如此自然可以修文德以来远人。

### (viii) 兑悦泽象：切磋琢磨

《兑卦》带出来的愉悦之象含有相互尊重，切磋琢磨的意义。《兑卦·大象传》云：

☱ 丽泽——《兑》：君子以朋友讲习。

“朋友”言志同道合的人，“讲习”则互相研讨，由此而得到他山之石的效果，这种愉悦，与孔子“有朋自远方来，不亦乐乎”那种同心同德的喜悦是相同的。虽然志同道合，仍不能免于分歧，所以君子须和而不同。具有《兑卦》此义者如：

☵ 山上有泽——《咸》：君子以虚受人。

☲ 上火下泽——《睽》：君子以同而异。

“以虚受人”、“以同而异”就是避免党同伐异。

### 小结

《大象传》的内容与《易象》密切相关，而《易象》又与西周王室的用《易》传统相关。可知中国传统文化所言道德，孔子的思想教说为大宗，而孔子的思想又来自西周时代的礼乐文明。因此，言中国传统文化的德性传统，当以文王、周公为源头。

《易象》代表以德说《易》的周王室易学,而《易象》在《十翼》中的《大象传》有所反映。从《大象传》借卦象、卦德以推衍道德原则的过程及方法,而知《大象传》作者(或编者)具备成熟的形象思维与深邃的道德意识,故能就德性提出不同的表现方向。

《大象传》旨在成就贤君良臣,但只要是人,就应以修德为本,而负有统治职权者更应洁身自爱,为民榜样。《大学》所云“自天子以至于庶人,一是皆以修身为本,其本乱而末治者,未之有也”之语,至今仍具有指导意义。

### 第三章 《彖传》研究

《彖传》这本专解《易经》卦辞的古籍,是中国传统哲学一部非常重要的文献。《彖传》在解释卦辞的过程中,保存了使用《易经》的若干原则与条理,而这些就是后来象数易学的内容。《彖传》作者对于天道的深邃体认,发为对“时”义的特别关注,使“时”成为人事成败的重要判准。天道与人事,从来都是中华古哲思想的基本格局,《彖传》作者也不能例外。透过本文的析论,《彖传》象数与义理兼备的哲学特色即可显示出来,同时也反映了传统哲学的特殊性格。

六十四卦《彖传》是了解《易经》哲学的重要门径。就《易经》哲学而言,《文言》、《系辞》是非常重要的文献,属孔子的《易》说资料。《彖传》与《大象传》则为孔子以前的易学文献,其产生时间可上溯至西周时代<sup>〔1〕</sup>。

---

〔1〕 参见第二章《象传研究》中有关《大象传》的作者问题。郭沂在《郭店竹简与先秦学术思想》(上海教育出版社,2001年2月)力证《彖传》、《象传》在孔子之前(291—298页)。廖名春以《大象传》中“后”的用法与甲骨文相类,力证《大象传》早出。见《周易经传十五讲》(北京大学出版社,2004年9月,210—211页)。至于《彖传》与《大象传》的先后,从《传》文比较,《大象传》应先于《彖传》,见廖名春《〈彖传〉、〈大象传〉释卦次序考》(《周易研究》1995年第3期,25—33页)。《彖传》言及历史,反映出来的都属西周开国时期的政治特征,如《乾象》:“首出庶物,万国咸宁。”《屯象》:“雷雨之动满盈,天造草昧,宜建侯而不宁。”《革象》:“汤武革命,顺乎天而应乎人。”《明夷象》:“明入地中,‘明夷’。内文明而外柔顺,以蒙大难,文王以之。‘利艰贞’,晦其明也,内难而能正其志,箕子以之。”由此决定《彖传》出于西周。

《大象传》应用《周易》思维<sup>〔1〕</sup>,纯就六十四卦的上下卦象发挥推演人事应然之理,推演为官德性,以规范为政者的言行,属修德之书。因此,韩宣子观《易象》而大赞周公的德性,但《大象传》行文简略,缺乏形上内容。《彖传》则对六十四卦卦辞有所解释,并有引申发挥,义理更为绵密。《彖传》对天道人事深邃的哲学体会,使其成为中国最古老而又最有系统的哲学著作。《彖传》是《周易》哲学的重要负载者,也是象数易学的根本文献。因此,从《彖传》中可以找到象数易学与义理易学尚未分判时的形态。《彖传》作为中国哲学最早而又成系统的著述,理由是:

1. 《彖传》紧扣六十四卦,而六十四卦自身已是完整的符号系统;
2. 《彖传》解卦的最大特色是“统论一卦之体,明其所由之主”<sup>〔2〕</sup>,侧重卦爻理则的应用,而这套理则是从《周易》思维开展出来的宇宙生成规律;
3. 《彖传》对形上问题,如天地交感、消息盈虚之义屡屡言之;

---

〔1〕 以《咸》、《损》二卦为例。《咸卦》卦体为上兑下艮,《大象传》云:“山上有泽,咸。君子以虚受人。”山有土石故为实,泽地有水故言虚。山上之泽,无损于山石之实。以此推行为“以虚受人”的德性。《损卦》卦体为上艮下兑,《大象传》云:“山下有泽,损。君子以惩忿窒欲。”山下有泽,则基础不固。“忿”与“欲”这种生理心理的表现,其强度犹如山的坚实,泽虚而处于山下,犹如消减这些情欲的强度,类比于“惩”与“窒”。以此推行为“惩忿窒欲”的德性。所谓《周易》思维,一般所谓“取象比类”的思维方法,然此中的“取象”,并不是直接就自然现象作推断,而是把自然现象如“山”、“泽”套在上下的关系中(如“山上有泽”、“山下有泽”)以体会道德的律则。

〔2〕 王弼《周易略例·明彖》(《周易王韩注》校相台岳氏本)。



#### 4. 《彖传》特重“时”义,活用天人思想。

### 3.1 卦爻理则析述

卦爻理则是《彖传》解卦的一套律则,此律则成为《易》卦决断人事所以可能的一个考察点。

#### 3.1.1 卦爻之形上意义

“一阴一阳之谓道”(《系辞上》)是宇宙生成的基本规律,宇宙的发展不离阴阳,阴阳即显出对偶性原则,所谓“孤阴不长,独阳不生”即是。因此,要模拟宇宙的变化,必须运用对偶性原则,故阴爻与阳爻分别对应阴阳,而象征刚柔、动静、男女、明暗等对偶性的内容。八卦德性的建立即从三爻的组合位置以及对偶性概念推断出来。例如:

《乾卦》(☰):三阳重叠,极刚,故卦德为刚。(使用刚柔对偶原则)

《坤卦》(☷):三阴重叠,极柔,故卦德为顺。(使用刚柔对偶原则)

《坎卦》(☵):内明外暗,有入险之象,故卦德为险。(使用明暗对偶原则)

《离卦》(☲):外明内暗,有照明之象,故卦德为明。(使用明暗对偶原则)

《震卦》(☳):阳动于下,静而生动,故卦德为动。(使用动静对偶原则)

《艮卦》(☶):阴静于下,静以消动,故卦德为止。(使用动静对偶原则)

《巽卦》(䷸):以女(下)往附男(上),故卦德为入。(使用男女对偶原则)

《兑卦》(䷹):男(下)遇女(上)故悦,故卦德为悦。(使用男女对偶原则)

八经卦表示为生成宇宙万物的八大单元。八卦上下重叠而成六十四别卦<sup>[1]</sup>,展现了宇宙万象的结构形态,而此结构的变动不居(卦变、爻变),即涵盖整个宇宙的变化,此由于卦爻具有追摹阴阳气变的功能使然。《易》卦作为气变之载体,须有占筮的“四营十八变”,才能产生追摹阴阳的功能,而可预决事情的发展方向,并推断人事的顺逆吉凶<sup>[2]</sup>。

### 3.12 六爻关系之公理<sup>[3]</sup>

一卦之中各爻从其所在位置而产生的意义,适用于整体六十四卦,这些通用的结构性原则称为“公理”。《系辞》归纳《彖传》,对六爻在卦中位置与吉凶得失的关系已有所探讨:

若夫杂物撰德,辨是与非,则非其中爻不备。……二与四同功而异位,其善不同。二多誉,四多惧,近也。柔之为道也不利

[1] 《系辞下》云:“八卦成列,象在其中矣。因而重之,爻在其中矣。”

[2] 《系辞上》云:“是以君子将有为也,将有行也,问焉而以言,其受命也如响,无有远近幽深,遂知来物。”又云:“易无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故。”

[3] 此说承自牟宗三先生而有所变化。牟先生说五条爻位的根本公理:六位公理、三才公理、中之公理、当位公理、相应公理。见《周易的自然哲学与道德涵义》(台北:文津出版社版,1988年4月),50页。

远者，其要无咎，其用柔中也。三与五同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也，其柔危，其刚胜邪？

把人事物理置于抽象的六爻关系中以审视其顺逆吉凶，显示了人事变化并非杂乱无章，它也依循某些规律。当然，前提是卦爻关系能反映宇宙万物的变化法则。牟宗三先生所言甚是：

在物理世界上说，一切变迁皆由此等关系而成；在伦理世界上说，一切善恶正邪之意皆由此等关系而成。一卦是事实的一个普遍符号，代表任何东西，而不拘于某一特定的东西。其取象或所象者皆其举例耳。<sup>〔1〕</sup>

### （i）当位公理

六爻各有吉凶之位，突显了“位”是构成吉凶顺逆的重要条件。一卦六爻，一、三、五之位为奇为阳，二、四、六之位为偶为阴。阳爻居阳位，阴爻居阴位，六爻皆然则为当位（如《既济卦》），反之为失位（如《未济卦》）。当位与失位，是爻之阴阳与其所处位置的阴阳对应与否而定。

### （ii）相应公理

六爻由两个经卦组成，初与四（上下卦之初爻），二与五（上下卦之中爻）、三与上（上下卦之上爻）形成三组对应关系。王弼云：“凡阴阳二爻，率相比而无应，则近而不相得，有应则虽远而相得。”<sup>〔2〕</sup>由此细分三种情况：

〔1〕 王弼《周易略例·明象》。

〔2〕 王弼《周易略例下》。

〈i〉 有应之中,以得位而应者(如五阳与二阴)为“正应”,失位而应者(如五阴与二阳)本书称之为“偏应”。

〈ii〉 有应之中,二爻皆为同性(阳应阳、阴应阴)则互斥而不应,称“敌应”。

〈iii〉 应爻以外的,如初与二、三、五、上等爻皆不构成对应的关系。

### (iii) 上下关系公理

上下爻之间因阴阳爻的不同位置,而构成“比”、“承”、“乘”、“据”等关系。

“比”:上下相邻二爻构成“比”的关系。在这个关系中,阴阳奇偶原则起作用。由于天在上而地在下,因此阳爻在上,阴爻在下的情况是为阴阳爻的正位。卦中第五阳爻最重要,而第四阴爻承托之,构成最佳的“比”。

“据”:两爻之间,阳爻在上、阴爻在下,构成阳据阴的关系。

“承”:从阴爻的位置言之,因承托上面的阳爻而称为“承”。

“乘”:两爻之间,阴爻在上、阳爻在下。阴爻凌乘阳爻,称为“乘”。王弼说:“承乘者,逆顺之象也”、“辩逆顺者存乎承乘”<sup>〔1〕</sup>即是此意。

### (iv) 中正公理

就经卦三爻而论,中爻为上下爻的桥梁,是构成一卦的关键,无中爻则上爻不生,无中爻则初爻不往。因此,中爻成为卦中最重要的

〔1〕 王弼《周易略例·明卦适变通爻》。

一爻。以宇宙论角度而言,中爻的这种功能表现为正面的生化力量。由于六爻的层级由第一爻(初爻)开始,第六爻(上爻)终结,故两个经卦合为别卦之后,第二爻在下卦之中,第五中爻为上卦之中。“二”为偶数,故二爻以阴爻为正;“五”为奇数,故五爻以阳爻为正。因此,第二阴爻与第五阳爻既是中爻,有对应关系,又是一阴一阳,以此成为六爻关系中的最佳组合,称为居中得正而有应,简称中正有应。《彖传》称为刚中(九二或九五)而应,例如:

- ☯ 《师象》:刚中而应,行险而顺。【案:九二应六五,得中而有应,甚佳】
- ☯ 《比象》:“原筮元永贞,无咎”,以刚中也。【案:九五应六二,中正有应,甚佳】
- ☯ 《小畜象》:健而巽,刚中而志行,乃亨。【案:刚中而敌应,仍佳】
- ☯ 《履象》:刚中正,履帝位而不疚,光明也。【案:刚中而敌应,仍佳】
- ☯ 《豫象》:“豫”,刚应而志行,顺以动,“豫”。【案:五阴一阳,九四虽失位,仍佳】
- ☯ 《复象》:“复亨”,刚反,动而以顺行。【案:五阴一阳,初九得位,佳】
- ☯ 《无妄象》:动而健,刚中而应。【案:九五应六二,中正有应,甚佳】
- ☯ 《坎象》:“维心亨”,乃以刚中也。【案:刚中而敌应,仍佳】

- ☯ 《遯象》：“遯亨”，遯而亨也。刚当位而应，与时行也。  
【案：九五应六二，中正有应，甚佳】
- ☯ 《姤象》：刚遇中正，天下大行也。【案：阳处二、五爻，虽敌应，仍佳】
- ☯ 《萃象》：刚中而应，故聚也。【案：九五应六二，中正有应，甚佳】
- ☯ 《升象》：刚中而应，是以“大亨，用见大人，勿恤”，有庆也。【案：九二应六五，中而有应，甚佳】
- ☯ 《困象》：“贞大人吉”，以刚中也。【案：阳处二、五爻，虽敌应，仍佳】
- ☯ 《井象》：“改邑不改井”，乃以刚中也。【案：阳处二、五爻，虽敌应，仍佳】
- ☯ 《渐象》：其位刚，得中也。【案：九五应六二，中正有应，甚佳】
- ☯ 《巽象》：重巽以申命，刚巽乎中正而志行。【案：阳处二、五爻，虽敌应，仍佳】
- ☯ 《兑象》：刚中而柔外，说以“利贞”，是以顺乎天而应乎人。【案：阳处二、五爻，虽敌应，仍佳】
- ☯ 《节象》：“节亨”，刚柔分而刚得中。【案：阳处二、五爻，虽敌应，仍佳】
- ☯ 《中孚象》：“中孚”，柔在内而刚得中。【案：阳处二、五爻，虽敌应，仍佳】
- ☯ 《既济象》：“利贞”，刚柔正而位当也。【案：六爻当位

## 有应】

☯ 《未济彖》：虽不当位，刚柔应也。【案：六爻失位有应】

上引二十一条《彖》文反映《彖传》作者非常重视阳爻处中位，以其反映道德原则的正用。居中得正当然最好（如《比彖》、《无妄彖》、《遯彖》、《萃彖》、《渐彖》、《既济彖》），居中而失位依然不错（如《师彖》、《升彖》、《未济彖》），就算出现“敌应”仍无大碍（如《小畜彖》、《履彖》、《坎彖》、《姤彖》、《困彖》、《井彖》、《巽彖》、《兑彖》、《节彖》、《中孚彖》）。这种把人事的顺逆吉凶置于抽象的六爻符号关系中来审视，其前提必须六十四卦及六爻关系可以反映整个宇宙万物的法则，因此运用这个理则便可以对人事物理有深入的了解。这里透出人事不是杂乱无章的，它是宇宙结构的一个组成部分，受这个结构的法则所支配。故人事吉凶可依此而推断。由此可见，《彖传》把道德价值置于宇宙变化的核心，人事利害虽可趋避，道德意志须坚定不移。这反映象数易与义理易一样蕴含了对道德的要求。

古人用六十四卦体这一文化产物以显示天道德性。六十四卦、三百八十四爻是我们先祖的最大创造，而一卦六爻之公理则是对应宇宙发展理则的一大发明。利用六爻根本公理判断人事应然与否的问题，是《彖传》的重要修德方法之一。《彖传》在六十四卦阴阳爻的不同排列中，特重六爻中的二、五爻（中爻），如阳爻居居而又与阴爻相应，则称之为“中正有应”，显示为最佳的人事表现。这种推出来的人事当然之理，是《彖传》极重要的道德法则。今天言道德哲学，不应止于从卦爻辞推衍道德，更要反本归原，用乘承比应据为主的六

爻根本公理以体认道德之所从出。

六十四卦所以“冒天下之道”(《系辞上》),其基本原则即上述的六爻关系公理。由八经卦重叠而产生的六十四别卦,发展出一套应用于天象物理人事的动态哲学系统。卦中六爻,由上下位置、阴阳性质、正应偏应敌应等,显示出顺逆吉凶之机,而居中与否,更是衡量人事物理得失的重要依据。

由《象传》的六爻公理观之,可知象数易除了以德性为根基之外,还有一套模拟天象人事变化的理则,而这正是《周易》哲学的殊胜所在,《象传》就是这个学问的根源。

## 3.2 重视天道之体认

### 3.21 消息盈虚

《象传》作者观察天道与人事,深信两者具有内在的联系,而人事应以天道的律则为准。天道律则之一是消息盈虚,所谓日中则昃,月盈则食,日往月来,寒往暑来等等即是,由这循环不息的自然规律,使人体会到处于天地之中的人在自处与行事方面皆不能违背此义。

☰ 《泰象》:内阳而外阴,内健而外顺,内君子而外小人,君子道长,小人道消也。

☷ 《否象》:内阴而外阳,内柔而外刚,内小人而外君子。小人道长,君子道消也。

☶ 《豫象》:天地以顺动,故日月不过,而四时不忒。

☱ 《蛊象》:“先甲三日,后甲三日”,终则有始,天行也。

☵ 《临象》:“临”,刚浸而长。……“至于八月有凶”,消不



久也。

- ☯ 《观象》：观天之神道而四时不忒，圣人以神道设教而天下服矣。
- ☯ 《剥象》：顺而止之，观象也。君子尚消息盈虚，天行也。
- ☯ 《复象》：“复亨”，刚反，动而以顺行，是以“出入无疾，朋来无咎。反复其道，七日来复”，天行也。“利有攸往”，刚长也。“复”其见天地之心乎？
- ☯ 《丰象》：日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎？况于鬼神乎？

阴阳消息既为天道律则，光明与晦暗交迭便不可免。以此，人事也有顺逆吉凶，故《泰象》、《否象》分别道出君子与小人的消长。这种消长之情，就如四时循环，没有停息。《彖传》所言，正示宇宙间一切皆不能自外于阴阳消息，天地日月如此，人如此，鬼神也如此。在消息盈虚之中，阳刚有所发展是好事，故《泰象》言内君子而外小人，则君子道长而小人道消，《复象》言一阳来复，故赞之为“见（现）天地之心”。《彖传》强调宇宙万物不能离开阴阳消息的支配。

### 3.22 天地交感通气而生养万物

除了消息盈虚之义之外，对天道的第二层体认是“感通”。

- ☯ 《泰象》：“泰，小往大来，吉亨。”则是天地交，而万物通也。
- ☯ 《否象》：“否之匪人，不利君子贞。大往小来。”则是天地不交，而万物不通也。

☯ 《咸彖》：天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。

观其所感而天地万物之情可见矣！

☯ 《睽彖》：天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也。睽之时用大矣哉！

☯ 《归妹彖》：“归妹”，天地之大义也。天地不交而万物不兴。归妹，人之终始也。

《彖传》由人事而推本于天道。天地交感而万物化生，《否彖》、《泰彖》以天地交感与否言万物的通塞，《咸彖》直言天地感而万物化生，《归妹彖》则云天地不交而万物不兴。因此，万物之能否生生相续，其根本在能否“感通”。“感通”不在感官可见可闻的层次，而是在不睹不闻、形而上的阴阳交感互应。故天与地大大不同，而同生万物，男与女身心俱异而互相爱慕，万物形相千差万别而表现相类（如饮食情欲悲喜等）。因此，治理世间而能使天下和平，其根本则在于感知人心。由此可见“感”是宇宙万物生化发展的真正原因，也是实现仁政的根本条件。

生而有养，才有情有义。《彖传》作者体认天地相感而化生万物，进而体会天地养万物的天德玄义。

☯ 《颐彖》：天地养万物，圣人养贤以及万民。（颐）之时义大矣哉！

☯ 《益彖》：天施地生，其益无方。凡益之道，与时偕行。

在《彖传》作者的宇宙观中，没有《老子》所言“天地不仁，以万物为刍狗”（通行本第五章）的“冷”，而是体会到“天地变化草木蕃”（《坤六四爻·文言》）、“赞天地之化育”（《中庸》廿二章）这种以天人万物

为一体的宇宙生生模式。以此,圣人自应效法天道,养贤以及万民。

从阴阳消息至天地感通而生养万物,此中有层次之分,阴阳消息体现于天文现象,而天地的感通及生养万物,则是民族文化心理与哲学特征的表现。中国传统哲学的重点在思考宇宙之时,不会把天道视为孤绝的根源,而必就眼前的世界发现天人之间的内在关系。

### 3.23 特重“时”义

《彖传》作者自然将这种天人思想投射到人际关系及行事之中,并作为行事的指导原则,并因对天道盈虚的深刻体认,而对“时”义有特殊的感知,故于“时”义屡屡言之,并多有某卦之“时义大矣哉”、“时用大矣哉”等赞叹之辞,而成为《彖传》解卦的一大特色。

- ☰ 《乾象》:大明终始,六位[时]成,[时]乘六龙以御天。
- ☶ 《蒙象》:“蒙亨”,以亨行[时]中也。
- ☲ 《大有象》:其德刚健而文明,应乎天而[时]行,是以“元亨”。
- ☵ 《豫象》:天地以顺动,故日月不过,而四时不忒;圣人以顺动,则刑罚清而民服。(豫)之[时]义大矣哉!
- ☱ 《随象》:“大亨贞,无咎”,而天下随时。(随)之[时]义大矣哉!
- ☶ 《颐象》:天地养万物,圣人养贤以及万民。(颐)之[时]义大矣哉!
- ☱ 《大过象》:刚过而中,巽而说行,“利有攸往”,乃“亨”。

(大过)之[时]义大矣哉!

☵ 《坎象》:天险不可升也,地险山川丘陵也,王公设险以守其国,(坎)之[时]用大矣哉!

☶ 《遯象》:刚当位而应,与[时]行也。“小利贞”,浸而长也。(遯)之[时]义大矣哉!

☴ 《睽象》:天地睽而其事同也,男女睽而其志通也,万物睽而其事类也。(睽)之[时]用大矣哉!

☵ 《蹇象》:“蹇”,难也,险在前也。见险而能止,知矣哉!“蹇利西南”,往得中也。“不利东北”,其道穷也。“利见大人”,往有功也。当位“贞吉”,以正邦也。(蹇)之[时]用大矣哉!

☳ 《解象》:天地解而雷雨作,雷雨作而百果草木皆甲坼。(解)之[时]义大矣哉!

☴ 《益象》:天施地生,其益无方。凡益之道,与[时]偕行。

☶ 《姤象》:“姤”,遇也,柔遇刚也。“勿用取女”,不可与长也。天地相遇,品物咸章也。刚遇中正,天下大行也。(姤)之[时]义大矣哉!

☳ 《革象》:天地革而四时成。汤武革命,顺乎天而应乎人。(革)之[时]义大矣哉!

☶ 《艮象》:“艮”,止也。[时]止则止,[时]行则行,动静不

失其[时],其道光明。

- ☯ 《旅象》：“旅，小亨”，柔得中乎外而顺乎刚，止而丽乎明，是以“小亨，旅贞吉”也。（旅）之[时]义大矣哉！

《周易》重“时”，源于《彖传》。由上文所引十七条《彖》文，可知“时”的根本体会由天道开始，故《大有彖》云“应乎天而时行”，《革彖》云“顺乎天而应乎人”。但就人事而言，则人自身的条件与客观环境也是成就“时”的要素，得位则行道，故《蒙彖》云“以亨行时中”，《遯彖》云“刚得位而应，与时行也”，《蹇彖》云“当位贞吉，以正邦也”，《姤彖》云“刚遇中正，天下大行也”。一旦失位，则如《蹇彖》所云“见险而能止”，《姤彖》所云“‘勿用取女’，不可与长也”。就如何及“时”的总原则，如《艮彖》所云“时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明”是也。

### 3.3 强烈之发奋图强精神

六十四卦之“时”有吉有凶，而皆可以为修德之资。《彖传》由此而透显出发奋图强的精神，如：

- ☯ 《剥彖》：“不利有攸往”，小人长也。顺而止之，观象也。
- ☯ 《坎彖》：“习坎”，重险也。水流而不盈，行险而不失其信。
- ☯ 《明夷彖》：明入地中，“明夷”。内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。“利艰贞”，晦其明也，内难而能正其

志，箕子以之。

- ☯ 《睽象》：天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也。（睽）之时用大矣哉！
- ☯ 《蹇象》：“蹇”，难也，险在前也。见险而能止，知矣哉！
- ☯ 《困象》：“困”，刚掩也。险以说，困而不失其所“亨”，其唯君子乎？
- ☯ 《艮象》：“艮”，止也。时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。
- ☯ 《节象》：“苦节不可贞”，其道穷也。说以行险，当位以节，中正以通。天地节而四时成。节以制度，不伤财、不害民。

上引八条《传》文的卦时皆属不吉，故一般占筮而遇之皆为之戚额，但就《彖传》作者看来，在困厄艰苦的环境中更能凸显刚健自强的精神。故上文所引各条皆充满奋发向上的精神，如《明夷彖》在否塞幽暗的世道，而成就了文王、箕子等伟大的政治人格。“内文明而外柔顺”、“内难而能正其志”，是最高贵的人格在否闭之世的表现。从这里便可看出《彖传》作者具有“天行健，君子以自强不息”的刚健精神。

### 3.4 以现实政治为关切点

中国上古文献，其内容皆与政治有关，就是被后世视为飘逸出尘的道家，其根本经典如《老子》、《庄子》都有大量政治陈述。儒家关心世道，孔子对于政治，其态度更表现出知其不可为而为之的刚毅。因此，属于儒家体系的早期文献，也不会脱离政治而纯演空理，《彖

传》的政治关怀,真正表现出中国传统人文精神的特色,如:

- ☰ 《乾象》:首出庶物,万国咸宁。
- ☳ 《屯象》:雷雨之动满盈,天造草昧,宜建侯而不宁。
- ☶ 《履象》:刚中正,履帝位而不疚,光明也。
- ☱ 《豫象》:圣人以顺动,则刑罚清而民服。
- ☴ 《观象》:观天之神道而四时不忒,圣人以神道设教而天下服矣。
- ☵ 《坎象》:王公设险以守其国。
- ☲ 《革象》:汤武革命,顺乎天而应乎人。
- ☳ 《震象》:“震惊百里”,惊远而惧迩也。出可以守宗庙社稷,以为祭主也。

上文顺序节引的八条资料,其政治内容隐然说一个国家的开创与治理。《乾象》所云,是指天子为诸侯的共主。天子首出庶物而万国咸宁,反映出来的是政治有序,天下太平的景象。此语如用于春秋战国之世,天子权威失坠、诸侯各自为政之时,则这句话便失去了现实意义。因此,《彖传》作者身处时代理应在周室权威仍在,诸侯按等级依时朝贡的西周时代。《屯象》所示为天子分封的诸侯,在其封国的开创阶段,所谓“建侯而不宁”,反映了开国时期的繁难与艰辛。及至《履象》,则以“刚中正”作为明君的条件,只有这样才是光明的,而为百姓所归附。《豫象》言一国之内治理,统治者以顺动,自然合乎百姓的需要。人民安居乐业,自然不欲犯法,“刑罚清而民服”反映了家给人足的太平盛景。《观象》所示为天人思想的重要依据。“天之神道”,言天道而加一“神”字,用以表达“妙万物”(借用《说

卦》语)与“阴阳不测”(借用《系辞》语)的意义,天道外显为四时递禅,四时虽变化不定,然终则有始,这就是顺动的表现。圣人即以天道的神化妙用而设教,“以神道设教”的“神道”指“天之神道”,表现为顺动的理则,而用于人事教化(“神道设教”与宗教鬼神风马牛不相及),则有如《豫彖》所云“刑罚清而民服”的效果。《坎彖》之险,则用于守土护国。然如国君多行不义,民不聊生,则革命便不可免。独夫民贼虽有险可守而实不能保其国,此因“汤武革命”为天经地义,人心所归,而《革彖》的大义即在于此。《震彖》言世子的政治份位(《震卦》于六子卦象为长子),反映了宗法制度的特色。以此尊贵威严的身份,惊远而惧迩,而可以为宗庙社稷的祭主。这八条《传》文反映出来的政治思想,实际上是周代政治哲学的大纲。



## 第四章 《文言》研究

《史记·孔子世家》与《汉书·艺文志》均以《文言》系于孔子名下。《文言》的内容自孔子说《易》，特别是集中说《乾》、《坤》二卦时已经形成。《文言》分为《乾文言》与《坤文言》两部分<sup>〔1〕</sup>，而马王堆帛书《易传》虽无《文言》，但从帛书《二三子》、《易之义》等篇集中言《乾》、《坤》二卦的卦爻意义来考察，帛书《易传》孔子说《乾》、《坤》二卦道德意义的教说，可视为《文言》的前身。属于子思所作的《坊记》、《中庸》、《表記》、《缁衣》等篇的体裁文气很像《文言》、《系辞》。《文言》可说是孔子及门弟子对孔子《乾》、《坤》教说的整编。

本章先述帛书《易传》的“文”义，以期揭开“文言”名称的实义。复次以《乾文言》与帛书《易传》说儒家的道德观。《乾文言》是以成德为中心阐发《乾卦》的义蕴，帛书《易传》言《乾卦》则多就政治德性而发，而孔子的政治理想亦因而展现出来。至于《坤文言》及帛书《易传》所阐释的《坤卦》内涵，体现了君子的修德内容。修德既要“敬以直内，义以方外”，也须慎始慎终，并谦恭持下、不

---

〔1〕 所用版本为孔颖达：《周易注疏》（上海：上海古籍出版社影四库本，1989年11月）。

敢为天下先等。

#### 4.1 从帛书《易传》考察“文言”之实义

历来解“文言”一词意义的，均未言中其实，如孔颖达《周易正义》引庄氏云：“文谓文饰，以乾坤德大，故特文饰以为《文言》。”以“文饰”解“文”，与“文言”的取名完全无涉，无助于对《文言》一篇的理解，而孔颖达疏谓：“当谓释二卦之经文，故称‘文言’。”这只是就《十翼》作为“传”的特色而言，未说明何以用“文言”为篇名。

《经典释文》云：“《文言》，文饰卦下之言也。”陆德明依然以文饰为解。李鼎祚《周易集解》引刘瓛云：“依文而言其理，故曰《文言》。”这是把“文”看成为文字或文章，而以“文”字包含“依此而言”的意思，这就越解越远。朱震《汉上易传》云：“文言者，错杂四德六爻，反复成文，设为问答，往来相错，亦文也。”这是以《系辞下》“物相杂故曰文”为解，然而一般传记都有这种文章结构与理路，故如此解说亦空泛失真。朱熹《周易本义》谓“此篇申《彖传》、《象传》之意以尽《乾》、《坤》二卦之蕴，而余卦之说因可以例推云。”这是就《文言》作为《乾》、《坤》二卦的《传》而言，亦未解“文言”一名的意义。古来对“文言”之为篇名，多沿“文饰”、“相杂”等思路考求，这对于理解《文言》作为《易经》的《传》及“文言”一名的实义都没有帮助。

“文”的含义很多，如《系辞上》云“遂成天地之文”，《系辞下》云“物相杂，故曰文”，《说文序》云“仓颉之初作书，盖依类象形，故谓之文”，《春秋繁露·玉杯》云“物为文”，《淮南子·天文》高诱注云“文

者象也”，《左传·宣公十五年》注云“文者物象之本”等等，但无一一是《文言》以“文”取名的意思。要明白“文言”一名的取义，便须对帛书《易传》言“文”之义有所了解。

#### 4.11 “文”在帛书《易传》中之意义

##### (i) 《坤卦·卦辞》

帛书《易之义》解说《坤卦·卦辞》云：

川六柔相从顺，文之至也。君子“先迷后得主”，学人之谓也。“东北丧朋，西南得朋”，求贤也。

以《坤卦》六爻的互相顺从为“文之至”，则“文”是说《坤卦》的德性，而非文饰或“物相杂而为文”的意思便十分明显。“文”谓柔顺之德，能贯彻柔顺之德，无所改易，便是“文”的极至。“学人”指为学之人，“先迷后得主”表达由不知有疑到知其宗旨的过程，这是为学的历程。为学宗旨在先秦儒家是成德，在今日则是取一纸文凭，作为谋食的依凭。为政者的最大德政是“求贤”，只有求贤，才能得到贤人的襄助，才能使政治清明。“求贤”即须亲贤而远佞，“得朋”表示得贤，“丧朋”则表示远佞。《易之义》又云：

子曰：“《易》又名曰川，雌道也。故曰‘牝马之贞’，童兽也，川之类也。是故良马之类，广前而景后，遂臧。尚受其顺，下安而静；外又美形，则中又【缺】乎！昃（侧）以来群，文德也。是故文人之义，不待人以不善，见恶墨（默）然弗反，是谓以前戒后，武夫昌虑，文人缘序。《易》曰：‘先迷后得主’，学人之谓也，何先主之有？”

孔子说《周易》有卦名坤，表现了雌道，所以说“牝马之贞”。“雌道”、“牝马”皆取义柔顺。“童兽”是幼小的兽，仍未长角，缺乏攻击力，亦取义柔和、柔顺。“广前而景后”指马的体态，广则宽，而“景”义为大，义指良马的首尾皆宽大，才称得上善。“文人”谓其人具有“文”的特质，即是具有坤德的人，坤德的内涵是有德行而秉性柔顺，且能以此辅弼他人。这类修德者如果从政，自然居上而不犯乱，在下而静处。“文人”形态优美，此由涵养而至，即《孟子·尽心》所言“仁义礼智根于心。其生色也，晬然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻”的意思。“文人”一旦得位行道，自然能表现政治人物的最高德性——谦德。“侧以来群”谓礼贤下士，这是求贤的基本条件。具备谦德的政治人格称为“文德”（详下文）。因此，“文人”的意义是待人以善，见恶自省，默识于心而不蹈覆辙，称之为“以前戒后”，所谓前事不忘，后事之师是也。“武夫昌虑，文人缘序。”“武夫”指刚勇者，“昌”义为善，“昌虑”即善谋，善谋则不莽；“缘”指依循，“缘序”指有序依循，“文人”处事，循序不悖，表达柔顺的德性。刚者善谋不妄动，柔者亦顺从不失序。《易之义》又云：

《易》曰：“东北丧朋，西南得朋，吉。”子曰：“非吉石也。其

【缺】与贤之谓也。〔武夫〕又拂（剌），文人有辅。拂不桡，辅不绝，何不吉之有？”

“石”指厚声，即洪浑的声音。孔子认为卦辞不是指吉祥之音（“非吉石”），而是有关得贤的比喻。“武夫有剌，文人有辅。”“剌”义为刀击，引申为威武有势，“武夫”指刚者，刚者威武有势，而“文人”亦有所辅弼。“拂不桡，辅不绝，何不吉之有？”是言威武而不屈折，辅弼

而不断绝,又怎会不吉呢?孔子是从政治方面理解《坤卦·卦辞》,而“文”、“文德”皆是政治人物的德性。政治人物与一般人在修德方面并无二致,正如《大学》所云:“自天子以至于庶人,一是皆以修身为本”,但政治人物特别强调谦德,这是由于分位不同,一身系家国安危的缘故。

### (ii) 《坤卦·六二爻辞》

《易之义》解《坤卦·六二爻辞》云:

《易》曰:“直方大,不习,吉。”子曰:生(性)文武也,虽强学,是弗能及之矣。”

阴爻处阴位,居中而得正;六二爻表达了人道的核心内容,示人以进德修业的方向。“直”则不曲,由直带出“正”,正则不歪;“方”示人以有原则,非乡愿之巧滑,用以表现“义”的规范。正直,义方,是君子的表现。进修君子以持敬端正自己的思想与心态(内),以合义规范自己的言行(外);敬而能直内,义而能方外,到这地步,生命与德性已融为一体,自然而然,不假造作,这便是“不习”的意思。如此,德性才能发煌,这就是大,即《孟子·尽心》言“充实而有光辉之谓大”的大。所以,《坤卦·六二爻辞》带出极深的人性论内容。孔子对《坤卦》六二爻有所体会而言“性文武”,意为生而即有“文”或“武”的品性,这些品性不能由勤勉学习而改变。孔子一生好学,当知学习对人性情的改变,正如《中庸》云:“博学之,审问之,慎思之,明辨之,笃行之”,如此好学,即能变化气质,而获得“虽愚必明,虽柔必强”的结果。孔子所言有关人性中的“文”、“武”内容,是不能透过学习而改易或增益的,这显然是德性的特征,而非气性的问题。

### (iii) 《坤卦·六三爻辞》

《易之义》解《坤卦·六三爻辞》云：

《易》曰：“含章可贞，吉。”言美情之谓也。文人动，小事时说(悦)，大[事]顺成，知(智)毋过数而务柔和。《易》曰：“或从事，无成有终。”子曰：“言《诗》、《书》之谓也。君子苟得其终，可必可尽也。”

“美情”言“含章可贞”。当“文人”有所表现的时候，处理小事则开怀无私(“悦”则诚中形外，无所隐藏，故云开怀无私)，处理大事则顺从而有成。他们表现出“君子思不出其位”的智慧，而且专主柔和，柔和则能上下谐协，这是孔子所言君子“和而不同”的表现。至于“无成有终”，孔子以为反映了《诗》、《书》的教化意义；《诗》、《书》的效用在启发智慧，人有智慧则可成事，但就《诗》、《书》的自身而言，并无任何改变。修德君子做事有成果，而不为己求功，即所谓“货，恶其弃于地也，不必为己”。这样一定可以尽坤德之义(可必可尽)。

### (iv) 《坤卦·六五爻辞》

《易之义》所记孔子对《坤卦·六五爻辞》的理解与《文言》本质相同：

☷ “黄裳，元吉”，有而弗发也。

☷ 《易》曰：“黄裳，元吉。”子曰：“蔚(蔚)文而不发之谓也。文人内其光，外其龙；不以其白阳(扬)人之黑，故其文兹章。……”

孔子以“黄”为五行土色，而点出中(内)的意思。“蔚”言荟聚，“蔚文”义为德性荟聚，指德性深厚；“不发”隐藏不显，也点出“中”。德

性在中,藏而不露,是修德的大关节,即不炫耀,去虚骄,除习气。孔子赋予“文”以内在德性的涵义(简言之谓德性)。“文人”的生命,内里充满德性之光,外面如龙的变化多端而不失原则,这与道家“和光同尘”的思想同调。“文人”洁身自爱,不以自己的高洁刻意反衬他人的缺点,这便表现了“蔚文而不发”的道德情操;涵养达到这个境界,即体现为六二爻所言的“不习”:自然而发,不假造作。至此,“文人”的德性(文)会更为发煌,此因道德优深,即有如孔子七十而从心所欲不逾矩的情况。

#### (v) 《坤卦·上六爻辞》

帛书《二三子》云:

“龙战于野”者,言大人之广德而下接民也;“其血玄黄”者,见文也。圣人出法教以道(导)民,亦犹龙之文也,可谓“玄黄”矣。故曰:“龙”。见龙而称莫大焉。

孔子以“龙”喻大人的德性,“大人”是有德而居位的人;战必有所接,故言接战。以“战”表示有所接触,言大人与老百姓有所接触,此接触指施教。“见文”是表现德性的意思。“出法教”指说教,圣人出而说教导民,就好像龙的德性,有于中而形于外。“玄黄”为天地的颜色:天色玄而地色黄;天地在一身之外,以此喻大人的德性能表现于外。称“龙”的意义即在于此。以龙现身为喻是最高的称许。《易之义》云:

“龙战于野,其血玄黄。”子曰:“圣人信哉!隐文且静,必见之谓也。龙七十变而不能去其文……”

孔子以“信”赞美圣人,“信”则有诺必兑,心口如一,故以“信”赞美

圣人诚于中而形于外，内外如一的德性。《坤卦》上六爻将有大变，故坤德虽然笃实沉潜，亦必润泽流芳，此因德性优深，自会应为则为，沛然自中流出。龙虽有七十变，但其身上的纹彩却不因变而消失，比喻“文人”不易其德而“和光同尘”，以适应复杂的人事环境。《易之义》又云：

文之义保安而恒穷；是故柔而不枉，然后文而能胜也。……

“群龙无首”，文而圣也。坤六柔相从顺，文之至也。……“龙战于野”，文而能达也。……（遯）之“黄牛”，文而知胜矣。

“文”是有德而务谦和之谓，但其效应会是保有平安而生活穷困。穷困不易久处，因此，表现柔顺而不曲从，有孔子所言“君子固穷”的表现，而后可说是有文德而能战胜私欲。“群龙无首”，谓有功而不居，喻坤德的“无成有终”，如此则可谓有文德而入于圣域。“文之至”的解释见上文。“龙战于野”而言“文而能达”，“达”指贯通，有“文”而能贯通，谓德性表现为出法教以化导百姓，即德性由己而通于人，这就是孔子言“己欲达而达人，己欲立而立人”的意思。“（遯）之‘黄牛’”，指《遯卦》的《六二爻辞》，《遯卦》有隐遁的意思，与《坤卦》藏而不露的意义相通。以《六二爻辞》：“执之用黄牛之革，莫之胜说”为“文而知胜”，此因牛皮柔韧而系物牢固，“韧”是刚的表现，带出“文”柔而能刚及柔中有刚的特征。如此，处事必能百折不挠、精进不懈而至于成，以此而言“知胜”。

#### 4.12 “文德”之义

“文”的实义，在帛书《易传》是指外柔内刚的德性，而表现为谦



德。这种意义的德性,就是古籍所言的“文德”。《小畜卦》为《乾》下《巽》上,内健(《乾》)而外顺(《巽》),就是《坤卦》的德性。《小畜·彖》云:“健而巽,刚中而志行,乃亨。”刚中则不曲从,而志向可伸,能伸故言亨通。《小畜·象》云:“风行天上,《小畜》。君子以懿文德。”文德就是健而巽的德性。《论语·季氏》载孔子言安邦治国之道云:

丘也闻有国有家者,不患寡而患不均,不患贫而患不安。盖均无贫,和无寡,安无倾。夫如是,故远人不服,则修文德以来之,既来之,则安之。

刘宝楠《论语正义》谓“文德”为“文治之德,所以别征伐为武事也”。文治之德与武事相对。“则修文德以来之”,谓行谦德而获得百姓的归心。《说苑·指武》云:

圣人之治天下也,先文德而后武力。凡武之兴,为不服也,文化不改,然后加诛。夫下愚不移,纯德之所不能化,而后武力加焉。<sup>〔1〕</sup>

圣人先修身立德,作为施政张本,因此“先文德而后武力”,及至“纯德之所不能化,而后武力加焉”,圣王由个人德性的树立(所谓修),借上行下效而达到移风易俗的目标。“纯德”之“纯”谓不掺入功利因素,完全依道德本意而行,这是从德性的自身而言,即后人所言的良知流露。同篇又云:

五帝三王教以仁义而天下变也。孔子亦教以仁义,而天下

〔1〕《说苑疏证》卷十五,420页。

不从者何也？昔明王有绂冕以尊贤，有斧钺以诛恶，故其赏至重而刑至深而天下变。孔子贤颜渊无以赏之，贱孺悲无以罚之，故天下不从。是故道非权不立，非势不行，是道尊然后行。<sup>〔1〕</sup>

圣王以仁义教天下，孔子亦以仁义教天下，但圣王之道大行，孔子之道不行，关键就在于是否有权势随之，有则道加尊而大行，无则道虽尊而不行。因此“文德”是为政者与从政者的德性，就是刘宝楠所言的“文治之德”，是扣紧政治人格而言的德性。

## 小结

“文”的意义，在帛书《易传》是言《坤卦》的德性。坤德的内涵是有德行而秉性柔顺，且能以此作辅弼之士，“柔顺”并非柔弱曲从，而是柔而能刚及柔中有刚。因此，“文”的实义，是指外柔内刚的德性，而表现为谦德。这种意义的德性，称为“文德”，是就政治人格而言的德性。“文人”指具有坤德的人，内则充满德性的光辉，外则不易其德而“和光同尘”。

《文言》的“文”义即如上述，故“文言”是“‘文’之言”的意思，义为“有关为政者（或从政者）德性的言说”。如是，则《文言》的名义可解，而《文言》的宗旨亦明。由《文言》及帛书《易传》的相关资料，知孔子六十八岁回鲁之后，深入研《易》与说《易》，而六十四卦之中，孔子用力最多的是《乾》、《坤》二卦，而说《易》亦集中在《乾》、《坤》二卦。由《文言》而知孔子晚年的思想，是在关切政治人格中带出更

〔1〕《说苑疏证》卷十五，420页。

多的修德内容,而言说间的哲学化倾向,明显是受到《易经》哲理本质的影响。

## 4.2 从《乾文言》与帛书《易传》说儒家之道德观

### 4.2.1 说乾德

孔子说:“川(《坤》)之至德,柔而反于方;键(《乾》)之至德,刚而能让”(帛书《易之义》),表示《乾卦》刚健的德性与《坤卦》从顺的德性是互相配合而成一整体,因此《乾》、《坤》二卦德性的最高表现,是柔而能刚,刚而能柔,这就是一体异用的关系。《乾卦·卦辞》是“元,亨,利,贞”,《乾文言》云:

元者善之长也,亨者嘉之会也,利者义之和也,贞者事之干也;君子体仁足以长人,嘉会足以合礼,利物足以和义,贞固足以干事;君子行此四德者,故曰:“乾,元亨利贞。”

这是襄公九年(公元前564年)穆姜阐述《随卦·卦辞》的文字,但穆姜言“元者体之长也”及“嘉德足以合礼”,《文言》改为“元者善之长也”及“嘉会足以合礼”,一字之差,即显出孔子借用穆姜之言以表达自己对《乾卦》德性的体会。“元者善之长也”:“元”为始,“长”为首。善的源头发于“元”,所以说“善之长”,“善之长”就是“仁”。“君子体仁足以长人”:君子能对“仁”的内涵有所体认,自能感化他人(长人)。“亨者嘉之会也”:“亨”言通,“嘉”言美,“会”为合;善德能亨通表现出来,即可合会美事;“嘉会足以合礼”:合会美事,即是礼的表现,此因合礼者皆好。“利者义之和也”:“利”为宜,“和”为协;利在公则能协于义。“利物足以和义”:“利物”为处事得宜,如此

足以协和于义。“贞者事之干也”：“贞”言正，处事须以“正”为原则。“贞固足以干事”：正而且定，则处事有道，此足以成事。君子修德而能表现出元、亨、利、贞这四个内容，即是体仁、嘉会、利物、贞固，便具备《乾卦》的德性了。《乾文言》云：

乾元者始而亨者也，利贞者性情也。乾始能以美利利天下；  
不言所利，大矣哉！

“乾元者始而亨者也”：乾元作为德性的根源（始），而有其发用的特性（亨）。德性由元始至亨通，是言天命的感通。“利贞者性情也”：义而且正，这是具体的道德表现，而为性情之事。“乾始能以美利利天下”：“乾始”即乾元，“美”言亨，“利”言义，“利天下”为贞；乾元由道德的发用，而通于天下，实为“天命之谓性”的义理宏规。天无私覆，地无私载，乾元所利太大，故“不言所利”，而极赞云：“大矣哉！”

#### 4.22 潜龙勿用

“龙”的特性在帛书《易传》中屡有申述，而《文言》在写定时竟弃而不取，殊为可惜！《乾卦》六爻，除九三爻言“君子”外，余五爻皆以“龙”为喻，以“龙”比喻修德君子之意十分明显。帛书《二三子》引述孔子言“初九·潜龙勿用”爻义云：

龙潜矣而不阳，时至矣而不出，可谓潜矣。大人安佚矣而不朝，询狷在廷，亦猷龙之潜也。其行灭而不可用也，故曰潜龙勿用。

“询”同“诟”，骂也。“狷”是“狷者有所不为”（《论语·子路》）的狷。“询狷在廷，亦猷龙之潜也”：是指无法行正道的时候，在朝廷上

忍骂而不为,以免同流合污,就像龙的潜隐。“其行灭而不可用也”:  
“灭”是《大过卦》言“过涉灭顶”之“灭”,淹没的意思;“其行灭”是言  
修德君子无法有所表现,正言正行都被歪风歪理淹没了;“不可用”  
言不可得而表现。在这种黑白不分,正理不张的世道,君子只能如孔  
子所说“邦无道,危行言逊”(《论语·宪问》)。“潜龙勿用”就是在  
这种颠倒混淆的局面中的自处之道。《乾文言》云:

子曰:“龙德而隐者也。不易乎世,不成乎名;遁世而无闷,  
不见是而无闷;乐则行之,忧则违之;确乎其不可拔,潜龙也。”

“龙德”指有龙之德性的人,即修德君子。初九爻代表潜隐,“不易乎  
世”是不为世俗所移易,“不成乎名”是不以退为进而博取声名。如  
果为世所易,则是同流合污,如果有得于名,则是“身在江湖,心在魏  
阙”,小人而已。“遁世而无闷”谓隐退而无烦闷,“不见是而无闷”言  
不见知于人也不烦闷,这正是孔子所言“人不知而不愠,不亦君子  
乎”(《论语·学而》)的意思。“遁世”与“不见是”都有不能得位行  
道的遗憾,“无闷”是处在这种屈而不伸的逆境时的心态,表现了深  
严的道德自律;只有修德君子才能“无终食之间违仁,造次必于是,  
颠沛必于是”(《论语·里仁》)。“乐则行之,忧则违之”之忧乐是仁  
心流露,而非情绪用事。“确乎其不可拔,潜龙也”之“拔”指动摇,  
“不可拔”即言道德人格不可动摇。《乾文言》云:

君子以成德为行,日可见之行也。潜之为言也,隐而未见,  
行而未成,是以君子弗用也。

“成德为行”指君子所行乃成就德性,“日可见之行”言德行日见日  
进,修德无一息或懈,则必然德行日纯。“潜之为言也,隐而未见,行

而未成”谓时机未至,隐而未见,当此潜隐之世,根本无所表现,故言“未成”。“未成”并非德性有所欠缺,而是点出客观环境的限制。在这样阴暗的世道,君子是无法得位行道的,而“潜”就是面对逆境的表现。

#### 4.23 待时而动

孔子对九二爻辞“见龙在田,利见大人”的体会,如帛书《易之义》云:

君子之德也。君子齐(斋)明好道,日自见以待(待)用也。

见用则动,不见用则静。

九二爻表现出人君的德性(但有德无位)。君子斋戒肃庄以示尊好天道,不断提升德性,以待时机,能见用于时则努力为之,不见用便静定下来。《乾文言》言:

龙德而正中者也。庸言之信,庸行之谨,闲邪存其诚,善世而不伐,德博而化。

“正中”是以九二爻位而言,九二爻原本居中而不正,现今阳爻处阴位而言“正”,是就修德而言。“庸言之信,庸行之谨”之“庸”指日常,“之”者是也;在日常生活中,语言有信,行为谨慎。此言在平常处做修德工夫。“闲邪存其诚,善世而不伐”之“闲”是阻挡,存诚同时要防止邪僻。感化世人而使世道趋于善良,但不自以为功。“不伐”即表现了《坤卦》的美德。“德博而化”之“博”是普施之意,“化”言教化、感化;言德性深广而有所感化。《乾文言》云:“君子学以聚之,问以辨之,宽以居之,仁以行之。”修德的过程是学习以积累学问

(学以聚之),论辨以申明道理(问以辨之),优悠涵咏所得的知识和道理(宽以居之),而以仁爱之心实行出来(仁以行之)。《中庸》云:“博学之,审问之,慎思之,明辨之,笃行之”即是这个道理。

#### 4.24 动静适时

孔子以“务时”体会九三爻辞,“君子终日乾乾”谓“时至而动”,“夕惕若,厉,无咎”谓“时尽而止”<sup>[1]</sup>。君子修德,但要努力践行理想志业,因而“务时”就是必须的做法。“务时”义为努力以配合时机,如果时机不再,便须停止而归于静。爻辞“终日乾乾”已表达了戒慎恐惧的意思;“惕”指小心,“若”为语词,“夕惕若”言晚上仍心怀忧惕,“厉”是危的意思。“务时”的目的是实践理想,然亦须知所止息。如此,才不会招致祸咎。人要有所动,才能造就被人认知的条件,故帛书《易之义》云“人不渊不跃则不见”。《乾文言》云:

君子进德修业,忠信,所以进德也。修辞立其诚,所以居业也。知至至之,可与几也。知终终之,可与存义也。是故,居上位而不骄,在下位而不忧。故乾乾,因其时而惕,虽危而无咎矣。

“进德”指积德,“修业”为整饬事业。“忠信,所以进德也”言忠信主于心,在心上做修德功夫,这才是积德的途径。“修辞立其诚,所以居业也”谓修辞以表现诚,是居业的基础。进德修业,是由内至外的修德过程。“知至至之,可与几也”之“知至”为知,“至之”为行,知

[1] 此言君子务时,时至而动……君子之务时,犹驰驱也,故曰“君子终日键键”。时尽而止之以置身,置身而静,故曰“夕沂若,厉,无咎”(帛书《二三子》)。

行合一,然后知德性非徒空讲,亦非徒冥行,知行并进而后可与言几微。“知终终之,可与存义也”谓知终而能行之以成其终,便可与守义而不变(存义)。始为几微不可见者,终为具体可见的事业,都是因为知而行之,德性与生命浑然一体,故而有“居上位而不骄,在下位而不忧”的具体表现。

九四爻辞“或跃在渊,无咎”表现了既努力充实自己,又力求表现的积极奋发的人生观。帛书《易之义》云:

恒跃则凶。君子跃以自见,道以自成。君子穷不忘达,安不忘亡。

践行理想是要靠自己有所表现。因此“跃以自见,道以自成”,“自”字即强调了自己的主观努力。“君子穷不忘达,安不忘亡”,“不忘”即是忧患意识的表现。君子要实践理想,便要寻找机会,机会是在动态中被掌握,诚如《乾文言》所云:

上下无常,非为邪也。进退无恒,非离群也。君子进德修业,欲及时也,故无咎。

“上下无常”与“进退无恒”皆表达不固定的动态,这样不是因为走不正的路,也不是不合群,而是进德修业贵能“及时”。“及时”之义,由《爻辞》“或跃在渊”带出,上跃而下渊,都点出“时”的动态特征,而九三爻的“上不在天,下不在田”,以及九四爻的“上不在天,下不在田,中不在人”,便是“时”义飘忽不定的写照。

#### 4.25 得位行道

九五爻辞为“飞龙在天,利见大人”,是得位行道的阶段。君子



处上,应“民被其利,贤者不蔽”(帛书《二三子》),就是“圣人作而万物睹”的意思。孔子言“大人”是有德而居位的人。《乾文言》云:

夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天而天弗违,后天而奉天时。

这是圣人境界,表现出神感神应的特征,是天人合一的写照。“合德”是生命内在的契合。“与鬼神合其吉凶”言善恶之念与神灵的赏善罚恶同。“先天”之天是天道,指其与天道同;“后天”之天指气天,言其谨守礼义。

既得君位,便须具备君德,否则如上九爻辞的“亢龙有悔”。孔子说:

大人之义不实于心,则不见于德;不单[阐]于口,则不泽于面。能威能泽,谓之龙。(帛书《易之义》)

又说:

此言为上而骄下,骄下而不殆者,未之有也。圣人之立政也,若遁木,俞高俞畏下。故曰“亢龙有悔”。(帛书《二三子》)

有位而无德,必然为上而骄下,其后果也定然有悔。至于圣人所树立的政治内容,其精神是以民为本,像在树木上遁走,位置越高而越畏下,比喻份位越高而对庶民的治理愈要畏谨,否则入于《乾文言》所言:“贵而无位,高而无民,贤人在下而无辅,是以动而有悔也。”这是位过九五,刚愎自用,失去辅弼写照。《乾文言》云:

亢之为言也,知进而不知退,知存而不知亡,知得而不知丧。

其唯圣人乎！知进退存亡，而不失其正者，其为圣人乎！

人处高位，常常得意忘形，只知有进，有存，有得而不知有相反的结果，这都是偏致，德性不足者常有此弊，只有圣人能知事情的利弊得失，而又能以中庸之道为之。

#### 4.26 让善之道

禅让是中国传统政治德性的最高表现，其精神是以天下为公。用九“见群龙无首”的意义即在于此。孔子说：

让善之谓也。君子群居，莫敢首，善而治，何言疾其和也？

（帛书《易之义》）

“让”，即禅让，择“善”而让，正是孔子的政治理想<sup>〔1〕</sup>。贤人在位，自必选贤与能，而有君子群居之象。如此，政治必然清明，故《乾文言》云：“乾元用九，天下治也。”有德者居位，无人敢独揽大权（莫敢首），这是为政最高原则，而这原则来自于天，故《乾文言》云：“乾元用九，乃见天则。”人君能有所让，必为圣王，故帛书《易之义》云：“群龙无首，文而圣也。”

#### 小结

结合《乾文言》与帛书《易传》有关资料来考察，可见儒家以修业为进德的必有表现，故修己而后治人，就是《大学》八条目的义理基础。

〔1〕 子曰：“能以礼让为国乎？何有？不能以礼让为国，如礼何？”（《论语·里仁》）子曰：“泰伯，其可谓至德也已矣。三以天下让，民无得而称焉。”（《论语·泰伯》）

但就政治德性而言,君子当以“适时”为要,这就是“君子而时中”的意思。君子居位,必以礼让为国,而成就“天下为公”的政治理想。

### 4.3 从《坤文言》与帛书《易传》言《坤卦》之德

#### 4.31 《坤卦》之德性——“坤至柔而动也刚,至静而德方”

乾坤为天地的根源,而二者的内在联系,由帛书《易之义》言《坤卦》的特点透示出来:

☷ 川(《坤》)之至德,柔而反于方;键(《乾》)之至德,刚而能让。此键川之说也。

☯ 子[曰]:《易》之要,可得而知矣。键川也者,易之门户也。键,阳物也;川,阴物也。阴阳合德而刚柔有体,以体天地之化而达神明之德也。

“坤”的最高德性是柔中有刚(义方),由此刚健之德而接连于乾德;“乾”的最高德性是刚强而能谦让,即刚中有柔。“乾”、“坤”的德性就是这样互藏其宅。《坤卦·上六爻辞》云:“龙战于野,其血玄黄。”《文言》云:

阴疑于阳,必战。为其嫌于无阳也,故称龙焉;犹未离其类也,故称血焉。夫玄黄者,天地之杂也,天玄而地黄。

“阴疑于阳,必战。”纯阴卦由初六至上六,皆以阴柔为主,阳刚潜隐,然至上六须有所变,由阴变阳。“疑”表不定,喻将变未变的状态。战即接战,有“战”即有接合,战为对立双方的角力,以喻阴阳之间既相互对立,亦有内在的联系。

“为其嫌于无阳也,故称龙焉。”龙本为乾象,以龙称坤阴上六

爻，是因上六阴爻本有阳刚之质，但潜隐不显，启人以疑（嫌），故以龙称之，以示坤阴与乾阳为同类。坤动则刚，刚则入于乾。地道已尽，而贞下起元，纯阴之中一点阳生，这是《象传》言“道穷”的意义。

“犹未离其类也，故称血焉”之“血”是血胤，表示同出的亲密关系；“未离其类”即言阴阳之道虽异而本质相同，阴与阳、乾与坤，乃同出而异名。

“夫玄黄者，天地之杂也，天玄而地黄。”天色玄而地色黄，玄黄合称以喻“乾”“坤”合居，“乾”“坤”相交（相杂）而生文，所以言天地之杂，即《系辞下》云“爻有等故曰物，物相杂故曰文”的意思。

《坤卦·卦辞》云：“元，亨，利牝马之贞。君子有攸往，先迷后得主，利西南得朋，东北丧朋。安贞，吉。”《文言》云：

坤至柔而动也刚，至静而德方，后得主而有常，含万物而化光。坤道其顺乎！承天而时行。

“坤至柔而动也刚，至静而德方。”“坤”代表至柔，而其动用则刚健；“坤”性最静，但其德以义为原则（方）。“乾”、“坤”本为一体，但作用不同而有二致，虽有二致而无碍其本质相同。

“后得主而有常，含万物而化光。”“后得主”言其不首出领导，“得主”言随从。“有常”言有恒，恒常如此。“含万物”，言其为万物之所出，即（彖）云“含弘光大，品物咸亨”；“化”言其生，“光”言其畅；“化光”明“亨”义。

“坤道其顺乎！承天而时行”回应“后得主而有常”一句。坤道柔顺而承乾天，以适时发育万物。“安，贞吉。”“安”为地道特色、静则安。

#### 4.32 从政之最高德性：谦德

《坤卦·六三爻辞》云：“含章可贞。或从王事，无成有终。”《文言》云：

阴虽有美含之；以从王事，弗敢成也。地道也、妻道也、臣道也。地道无成而代有终也。

“阴”言地道，“以从王事”则阴为臣可知。“美”指坤阴的顺承之德，有顺承美德，故不敢为先，而以从王事，不敢有所成，功成则归于王。这是地道、妻道、臣道的表现。三道本质一致，都具有坤阴之德，故可互相转化。地道永远生长发育万物，故没有成，成则有定，天地不能继矣！“代有终”，言其循环往复，周而复始；物之自身固然有所成，而物类则必然生生不穷，代有终即示代有始，有“始”而后有“终”。以人事言之，则永远在一过程中，故有功而不居。

《坤卦·六五爻辞》云：“黄裳，元吉。”《文言》云：

君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也。

六五爻为臣位的极致，在古代则为宰辅，但阴居阳位，居中而不正，故以沉潜不外现为佳。“黄”为五行土色，居中主四方，所以说“黄中”，由中而达于理，这个理便是内在于我的理。“正位”指爻位得中，“居体”是居下体，用以释裳；上衣下裳，引义为居下不居上，所以说在尊位而居下体，以比喻行谦。“美在其中”，如《象传》所云：“黄裳元吉，文在中也。”“中”用以释黄中；“美”点出“文”的意思，指德性。“畅于四支”，释居体。由此内在之美，发为言行，并通入事业，这便是“美”的极致。“事业”是人臣的事业，如伊尹、周公的辅政，可谓盛

矣！因此，儒家言修德，必是由内以及于外，方为修德的大成。《坤卦·用六》云：“利永贞。”《文言》无说，而（象）曰：“用六永贞，以大终也。”以阴而复阳，虽无成而有终，所以《象传》说“大终”。“终”是终则有始之终，而非终止不复之意，故言“大”。“大”表层次之高。臣子的最高表现就是辅成人君以安邦治国而不居功，这是大公无私的愿力及其展现的过程和结果。

#### 4.33 谨慎为修德之要

道德修养，以慎始为要。谚云“一失足成千古恨”，可为鉴戒。《坤卦·初六爻辞》云：“履霜，坚冰至。”《文言》云：

积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辩之不早辩也。

《易》曰：“履霜，坚冰至。”盖言顺也。

由自然现象，引伸其义于人事。“顺”是循的意思，含由此而彼，由因而果的意义。故为善作恶，自有因果循环。大夫之家能有善德则子孙可保，否则自身难保，且祸及子孙。在政治上，君不君，臣不臣，父不父，子不子，都不是一朝一夕形成的，“渐”指慢慢积累而至。悖乱之事的发生，究其原因都是慢慢的累积而成，而且由不及早辨正其得失所致。行事除了慎始，在生活中亦应当有“如临深渊，如履薄冰”的道德意识。这即《道德经》所云“慎终如始、则无败事”的意义。

如果世道暗晦，上下颠倒，则贤德之人只有韬光养晦，而有如《坤卦·六四爻辞》“括囊，无咎无誉”的表现。《文言》云：

天地变化，草木蕃；天地闭，贤人隐。《易》曰：“括囊；无咎，

无誉。”盖言谨也。

在天地不通、上下蔽塞的世道，便要谨慎自己的出处去就。帛书《二三子》载孔子对六四爻辞的体会：

“括囊，无咎无誉。”孔子曰：“此言箴小人之口也。小人多言多过，多事多患……莫出莫入，故曰‘无咎无誉’。”二三子问曰：“独无箴于圣人之口乎？”孔子曰：“圣人之言也，德之首也。圣人之有口也，犹地之川谷〔谷〕也，财用所繇出也，犹山林陵泽也，衣食家〔用〕所繇生也。圣人一言，万世用之。唯恐其不言也，有何箴焉？”

箴，劝戒也。孔子认为这是针对小人而言的，因为小人多言多过，多事多患。孔子以“谨”用于慎言，而慎言又以一般人为对象，至于圣人，因其思想言行皆利国利民，故须有所为，以此，圣人不但不能闭口不言，而且要多言。可见孔子对圣人实寄以厚望。帛书《易之义》云：

“括囊，无咎”，语无声也。

语而无声，不言的意思。《易之义》又云：

君子言于无罪之外，不言于又罪之内；又（有）口能敛之，无舌罪；言不当其时则闭慎而观。

说话不涉忌讳，不要因有所论说而触犯国法或忌讳而招祸。应观察形势，不是时机则闭口不言，不要因言论而获罪。《易之义》又云：

子曰：不言之谓也。【缺】〔何〕咎之有？墨（默）亦毋誉，君子美其慎而不自著也，渊深而内其华。

沉默不言，不要令誉，君子谨慎而不自显为美，思想如渊之深，才华向

内收敛。因此,君子之审定形势,并非小人的无立场方向或懦夫的退缩,而是孔子所说“邦有道,危言危行;邦无道,危行言逊”(《论语·宪问》)的意思。

## 小结

孔子六十八岁回鲁之后,深入研《易》与说《易》,而用力最勤以及解说最集中的是《乾卦》、《坤卦》。《乾卦》关乎对天道的体认,《坤卦》则入于人道的体会,故《坤文言》论述修身立德以及对从政者、为政者的道德要求。孔子将政治人格与修德联系起来,而成为中国“自天子以至于庶民,一是皆以修身为本”的政治传统。《坤卦》的内涵在《坤文言》及帛书《易传》中显示了人道的重要内容,即修身立德为体,济世利民为用。



## 第三编 象数易哲论

### 第五章 《易》数

#### 5.1 “天地之数”之存有论意义

在人类文化的种种内容中,只有数具有记载变化的功能,而且能表述时序,由一至十的进程即可作时序之用,而数目本用以计量,因此数可表示量的多寡,有量则有空间,量越多则所占空间也越大;然而“天地之数”所示为气化的整体,气化虽然是天地发育万物的物质性原因,但气化不能凭闻见而得,而有赖直觉把握,因此气化本身不能量化,“天地之数”既为气变符号,因而不能有空间性。由一至九、由二至十只表示元气的聚散情状,而元气的聚散过程则含有一序列性,此一序列性的开展即为时间。因此,元气自身虽不涉空间,但聚散情状则必须在时间之流中展开。因此,《易》数是以自然数为基础而赋予宇宙论的性质。

### 5.11 自然数与《易》数

一、二、三、四、五、六、七、八、九、十为自然数,用于计算数量,如《左传·僖公十五年》韩简说:

龟,象也;筮,数也。物生而后有象,象而后有滋,滋而后有数。<sup>〔1〕</sup>

杜预注云:“龟以象示,筮以数告,象数相因而生,然后有占。”孔颖达疏解得象数之先后序次:

谓象生而后有数,是数因象而生也。若《易》之卦象,则因数而生,故先揲蓍而后得卦,是象从数生也。<sup>〔2〕</sup>

这里清楚显示自然数与《易》数的分别。灼龟所得的兆纹是象,故占卜以象决吉凶;占筮则用蓍草依筮法演算,以筮数预测吉凶。由物生有象而有滋有数,说明卜先于筮,但也反映了自然数本为计算符号,而象先于数。依孔颖达的体会,从《周易》象、数言之,则由数得象,因为通过大衍之数的变化而有筮数,由筮数决定卦,得卦则卦象自在其中,所以说象由数生。

### 5.12 数之存有论性质

数的存有论性质,先秦古籍已有所见,唯多属道家文献,如《老子》(四十二章)云:

道生一,一生二,二生三,三生万物;万物负阴而抱阳,冲气

〔1〕《春秋经传集解》,101页下。

〔2〕《春秋左传正义》(台北:新文丰出版公司影印阮元《十三经注疏》本,1978年1月),234页上。

以为和。<sup>〔1〕</sup>

很明显,“一、二、三”是用以模拟气化过程,反映了存有界的情状,在此,数已不是计量符号。“一”除了可指称元气之外,更可指谓天道,如《老子》(三十九章)云:

昔之得一者,天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,万物得一以生,侯王得一以为天下正。<sup>〔2〕</sup>

“一”是道的代称。体道是人类精神达到的最高境界,在这境界中,宇宙万物的存在不再以具体形象表出,而用阴阳气化表示,《文子·下德》云:

阴阳陶冶万物,皆乘一气而生。……圣人由近知远,以万异为一同。<sup>〔3〕</sup>

阴阳之于万物,以“陶冶”而言,表示万物的存在由阴阳的消长情状决定。“乘一气而生”谓万物的生成变化是气运使然,此“一气”涵蕴气之阴与气之阳的消长变化。体道圣人由感官所见的散殊万物而把握到万物存在的根源,即所谓“由近知远”;万物各有形色,不尽相同,即所谓“万异”(万殊);但就万异皆由气化而生,则可谓同原,这便是“一同”。《文子·自然》有云:

夫天地专而为一,分而为二,反而合之,上下不失;专而为一,分而为五,反而合之,必中规矩。<sup>〔4〕</sup>

〔1〕 朱谦之:《老子校释》(北京:中华书局,1984年11月),174—175页。

〔2〕 《老子校释》,154—155页。

〔3〕 《文子缵义》(上海:上海古籍出版社,1989年9月)第九卷,75页。

〔4〕 《文子缵义》第八卷,64页。

天地指阴阳；元气浑沌的情状即“专而为一”，“分而为二”言元气之阴与阳，“反而合之”是阴阳交互消长的过程；“上下不失”指阴阳虽不断消长变化而元气无所增损。“专一”示元气浑沌，是就其内容而言，“合”则以元气的情状言。阴阳消长而为五行，五行化生万物，“反而合之，必中规矩”。“规矩”就万物的生化之理而言，此理是五行的生克原则。“一”、“二”、“五”在这里代指元气、阴阳、五行，数字因而被赋予存有论的性质。以气化流行而言，“一”、“二”、“五”只是元气的外部指称，与《易》数作为气化的模拟系统仍有不同。

### 5.13 “天地之数”代表元气之体

《易》数由自然数一至十组成，“天地之数”是《易》数之体，“大衍之数”是《易》数之用。《系辞上》有言天地之数：

天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。

天数五，地数五；五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十。

凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。

天数（阳数、奇数）有五个，即一、三、五、七、九，合为二十五；地数（阴数、偶数）亦然，即二、四、六、八、十，合为三十。“五位相得”指阴阳相配，“各有合”如天一与地二相合，天三与地四相合等；天、地之数的相间排列，体现了阴阳气变的情状。王船山<sup>〔1〕</sup>对“天地之数”的形

〔1〕 王船山是有极深慧解的思想家，古今学者对《易》数与气化关系的体会与研究，无过于船山。船山所言为元气内容作了极重要的补充。

上意义有深切的体会：

天一非独，九亦非众，地二非寡，十亦非赜。……聚则谓之少，散则谓之多。一，最聚者也。十，最散者也。……数极其散而化，亦渐向于情归矣。九聚则一也，十聚则二也，天地之数，聚散而已矣，其实均也。（《思问录外篇》）<sup>〔1〕</sup>

“天地之数”与计量加减不同，是对阴阳聚散的模拟。此中“一”、“二”为阴阳气聚之甚，而“九”、“十”则为气散之甚，故“一”、“三”、“五”、“七”、“九”只示气中之阳的聚散，“二”、“四”、“六”、“八”、“十”只示气中之阴的聚散。“一”为元气最聚之情，“十”为元气最散之情，然而元气聚散无预于增损，故“一”非少而“十”非多。图示如下：

元气聚散：最聚—————最散—————最聚	
天数(阳数、奇)	一 三 五 七 九 九 七 五 三 一
地数(阴数、偶)	二 四 六 八 十 八 六 四 二

元气由聚而散的过程中生长发育万物，以《易》数则由成数“七”、“八”、“九”、“十”表示元气最散而生物，所以说“数极其散而化”。聚散的循环往复，船山谓之“情归”。“九”聚则“一”，“十”聚则“二”；“九”之与“一”、“十”之与“二”，同为气化的大全，而聚散只是一气流行的情状，聚非少，散非多，所以说“天地之数，聚散而已矣，其实均也”。船山又言：

〔1〕 王夫之：《思问录》（北京：中华书局，1983年5月），36页。

阴阳之纲缊,时有聚散,故其象不一,而数之可数者以殊焉。以阴阳之本体而言之,一、二而已矣。专而直者,可命为一;翕而辟者,可命为二。阳盈而阴虚,阳一函三,而阴得其二。……故阴散而为四、六、八、十,而阳恒弥缝其中虚,以为三、五、七、九。一非少也,十非多也。聚之甚则一、二,散之甚则九、十也。……故其聚而一、二,散而九、十者,非人智力之所及知,而阴阳之聚散实有之。一、二数少,而所包者厚,渐散以至于九、十,而气亦杀矣。……其或一以至或十,以时为聚散而可见;其数之多寡,有不可得而见者焉,莫测其何以一而九,何以二而十也。(《周易内传·系辞上传》)[1]

由于元气聚散过程的差异,以概念(象)言之则每一时序的气化情状皆不相同,所谓“时有聚散,故其象不一”,故用《易》数“一”至“十”分别指谓,即“数〔《易》数〕之可数〔计算〕者以殊焉”。气之阴与阳,由《易》数示其根本(本体),则“一”、“二”已尽涵其实。专而直为“一”,翕而辟为“二”,此用《系辞上》第六章乾阳坤阴之义。阳爻为“—”故为盈,阴爻为“- -”故为虚。从爻画而言,阳爻是“—”,故言阳一函三,阴爻则只有阳爻的三分之二,而成为“- -”。气之阴散而为“四”、“六”、“八”、“十”的状态,而气之阳与气之阴相交,散而为“三”、“五”、“七”、“九”的状态。所谓“阳恒弥缝其中虚”,即天地气交,实义是阴阳消息,为一气流行的情状。至于元气何以如此聚散,

[1] 《船山全书》(长沙:岳麓书社,1996年12月)[第一册]卷五下,第九章,544—545页。

则非理性所能窥测,但元气聚散也是事实,船山对气化流行的确认,只有越过理性,以直觉把握才能有所体会。图示阴阳爻代表之元气聚散情状:

元气	—	--
最聚	一	二
↑	三	四
	五	六
↓	七	八
最散	九	十

## 5.2 “大衍之数”代表元气流行

“天地之数”合五十五,是就数之和形式而言之,“天地之数”要成功模拟气变,便须动用,如此则入“大衍”的“四营十八变”。“天地之数”变动即成“大衍之数”。《系辞上》云:

大衍之数五十,其用四十有九;分而为二以象两,挂一以象三,揲之以四以象四时,归奇于扚以象闰,五岁再闰,故再扚而后挂。乾之策二百一十有六,坤之策百四十有四,凡三有有六十,当期之日。二篇之策万有一千五百二十,当万物之数也。是故四营而成易,十有八变而成卦。八卦而小成,引而伸之,触类而长之,天下之能事毕矣。

上言演蓍过程及其所代表的意义。演蓍过程从宇宙论的角度而言,即元气流行,故船山云:

“衍”者，流行之谓。“大衍”者，尽天下之理事，皆其所流行而起用者也。（《周易内传·系辞上传》）<sup>〔1〕</sup>

“大衍”模拟天地变化而尽天下间种种事物之理。“大衍”是“天地之数”五十五的变化，谓之“大衍之数”。

整个占筮过程，是随手将四十九策分成两束，以象阴阳二气。阴阳气变虽非齐一，但元气阴阳不增不减，两束策数纵有不均，合起来仍然是四十九策，即寓有此深意。而四策一组来分数，代表四时，把四策除不尽的余数视为闰月，完成四营（分二、挂一、揲四、归奇于扚）为一变，三变成爻数（七八九六，分别代表了少阳、少阴、老阳、老阴）而得一爻，十八变得六爻而成卦。起卦过程如《系辞上》所云：

“易”无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此。

这种模拟过程能预知将然之事，诚如孔子自言百占而七十当，这除了上述《易》数的性质之外，还有更根本的原因，就是感应。因此，以至诚之心为之，则能通天下之事。感应之神妙，不但用于占筮，也是《易》的根本。殷仲堪与慧远的问答，得其实矣。

殷荆州曾问远公：“‘易’以何为体？”答曰：“‘易’以感为体。”殷曰：“铜山西崩，灵钟东应，便是‘易’耶？”远公笑而不答。（《世说新语·文学第四》）<sup>〔2〕</sup>

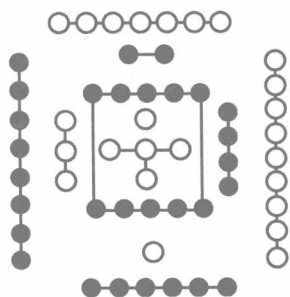
〔1〕《船山全书》〔第一册〕卷五下，第九章，547页。

〔2〕余嘉锡：《世说新语笺疏》〔修订本〕（上海：上海古籍出版社，1993年12月），240—241页。

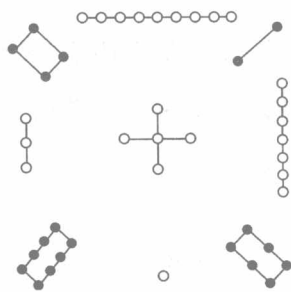


## 第六章 河图洛书蕴含之宇宙论意义

河图、洛书有它们各自的发展来源,《大戴礼记·千乘》所载孔子答复鲁哀公顺四时而行教令,已出现了四季配数:春八、夏七、秋九、冬六。这正是后来河图的数序方位。至于洛书方位数序,见于《大戴礼记·明堂》所载明堂九室的数字:“二九四,七五三,六一八”,这一数序由右向左读,便是洛书数序。近年出土的西汉太乙九宫占盘,其中小圆盘的刻数正是洛书数序。凡此皆显示河图、洛书的数序方位在先秦时代已经形成。河洛这两个数序方位图在宋代以星图形式出现,用黑白点表示数字及其阴阳性质。宋人对于河图、洛书的数序问题,意见纷纭,经过朱熹的规定之后,九数者为洛书,而十数者为河图即成定论。图示如下:



河图



洛书

本文暂不对河图、洛书作仔细的历史追寻,而欲就此二图所揭示的哲学内涵作一考察。由河图、洛书所反映出来的时空关系,显示了一种宇宙的发展图式。

河图、洛书的五行方位寓有深刻的宇宙论意义,故河图、洛书含有浓厚的五行思想,但五行方位(中央四方)只是元气流行的形式义。《鹖冠子·环流》有云:

斗柄东指,天下皆春;斗柄南指,天下皆夏;斗柄西指,天下皆秋;斗柄北指,天下皆冬。<sup>〔1〕</sup>

当北斗之杓东指之时,大地(北半球)即为春季;斗杓南指之时大地即为夏季,余此类推。大地不分方位,春季之时为“木”气所主,夏季之时为“火”气所主,秋季之时为“金”气所主,冬季之时为“水”气所主。五气实为一气,故朱熹说:

☯ 一元之气,运转流通,略无停间,只是生出许多万物而已。<sup>〔2〕</sup>

☯ 天地只是一个春气,发生之初为春气,发生得过便为夏,收敛便为秋,消缩尽便为冬,明年又从春起,浑然只是一个发生之气。<sup>〔3〕</sup>

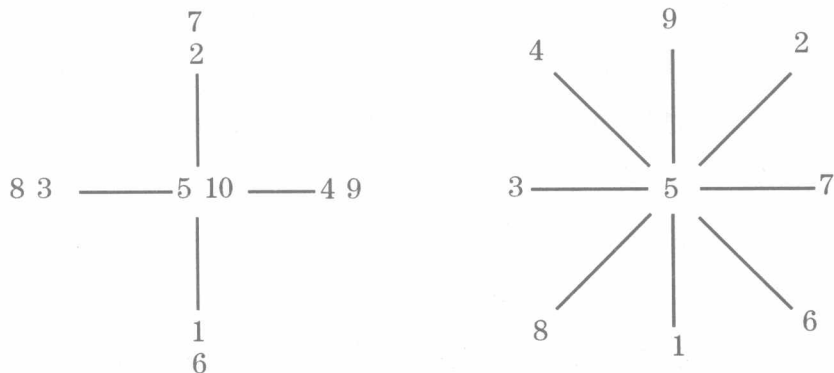
朱熹以元气为发生之气,实有所见。一元之气依不同季节而分别名之;如此则五行方位只是将天文现象概念化后的平面图示而已,所以

〔1〕 陆佃解《鹖冠子》(台北:台湾商务印书馆,1978年11月),21页。

〔2〕 《朱子语类》(北京:中华书局,1986年3月)第一册,卷一《理气上·太极天地》,4页。

〔3〕 《朱子语类》第六册,卷九十五,2416页。

五行不指一方一隅,而是在时序中展示其特征及相互关系。河图、洛书的五行方位如下:



五行生克之宇宙论意义

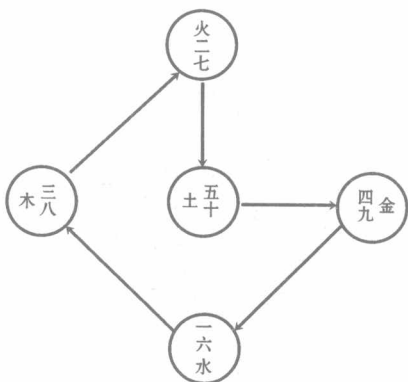
河图、洛书蕴含的五行生克义,翁永叔《思斋口义》云:

河图运行之序,自北而东,左旋相生,固也;然对待之位,则北方一六水克南方二七火,西方四九金克东方三八木,而相克者已寓于相生之中。洛书运行之序,自北而西,右转相克,固也;然对待之位,则东南方四九金生西北方一六水,东北方三八木生西南方二七火,其相生者已寓于相克之中。盖造化之运,生而不克则生者无从而制裁,克而不生则克者亦有时而间断,此图、书生成之妙,未尝不各自全备也。<sup>〔1〕</sup>

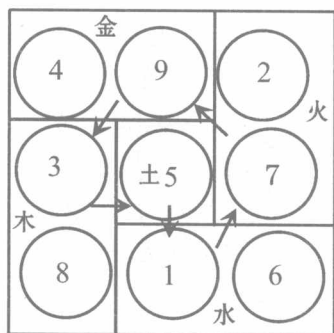
这里的重要提示,是相克寓于相生之中,而相生也寓于相克之中,即生克互涵。如果元气只生而不克则无从制裁,只克而不生便有时而

〔1〕 转引自元人董真卿《周易会通·图》(上海:上海古籍出版社,1990年1月),49页。

断,故造化之妙,在于生克互涵而后生成化育之功备。河洛生克互涵图示之如下:



河图五行相生图



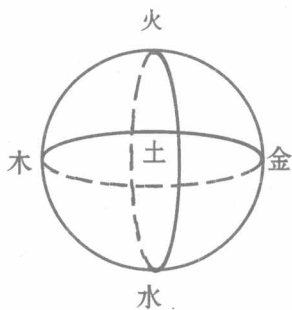
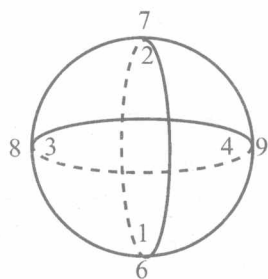
洛书五行相克图

就气化情状而言,五行之“生”代表元气流行,而“克”则代表元气聚结,以此,万物化生遂为可能。元气变动不居而成生生之流,此生生之流的停顿即是“克”,气变当然不会停止,但万物必须在元气“聚结”处才能出现。因此,气变不息之中的许多“聚结”,就是五行思想生中有克的实义。至于克中有生,是就万物的生长变化而言;万物的存在是“克”的结果,而万物自身依其理势而成的生化向度,即是克中之生。“生”言继续,“克”言中止,这是宇宙发展的根本情状。

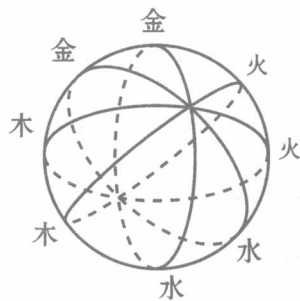
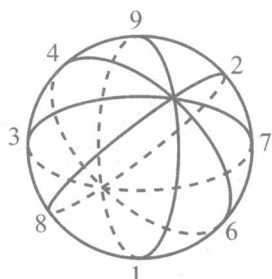
立体河图、洛书的数序对应五行方位,则五行生克的意义更为显豁。图示见下页。

立体河图外圈代表宇宙大全,由土行居中并及整个球面,覆盖水、火、木、金四行,由此而言土行为其他四行之体,四行为土行之用。立体河图展示五行相生序,而水火与金木两圈则为生中之克,生者为

元气流行,克者为元气流行中的聚结。因此,河图体现了元气流行的情状,而生与克表示元气的动与息。由克所带出来的生化义,即进入立体洛书的生克关系。



立体河图



立体洛书

立体洛书的外圈是相克序,与立体河图的相克具有体用关系,即立体河图的相克(元气聚结)成为立体洛书的相克(万物化生)。立体洛书对角所组成的圆圈皆主相生,或金生水、或火生木;这些在相克中的相生,显示万物繁衍,生生不穷,是为“克中之生”。“克”而有物种,“生”而有繁育,“克中之生”乃就经验世界的生生情状而言。因此,透过立体河图与立体洛书,经验世界品物群生的五行原理即可展现出来。

## 6.1 “五”之存有论意义

就河洛数的分布而言,“五”居中转化生数为成数。宇宙间虽然万汇纷陈,变化不穷,但都由元气的流行与聚结所产生,而《易》数这气化模拟系统即用以表现这生克。万物之情不能外于《易》数的规范,故有“气数”之谓。

就气化而言,孤阴独阳均不能生物。生数之“生”是万物化生的基础,但此时物未成形,处于阴阳未通,孤阴独阳的阶段。“一”表元气当体,“二”表元气之阴,“三”表元气之阳,“四”为“一”、“三”或“二”、“二”之和,但“一”、“三”皆为阳数,“二”、“二”皆为阴数,均不能和合生物。因此“一”、“二”、“三”、“四”皆属“生数”。万物化生是“四”以后的阶段,在此之前是元气当体混沌未化的阶段。

混沌未判之时称为太一(天一);阴阳既分,奇(天三)偶(地二)已成;天三地二,合而为五,“五”代表了阴阳合化的枢纽。“五”为“二”、“三”之和,体现阴阳和合,居中化裁,为万化开基。生数“一”至“四”因“五”而转化为成数“六”至“九”,以指谓宇宙万物。

元气因天道而能生生,而天道不离气化,故居于生成关键的“五”便赋予了天道的作用,而“五”的方色是黄,黄为“土行”之色,而“土行”又是驱使“水”、“火”、“木”、“金”四行起用的动原。“土行”为元气之体,四行乃元气之用。元气不与天道混淆,然理气相依,“五”主生成,则“五”有两层存有论含义,一属理,一属气。从“理”的角度而言,“五”又称五行之神。

## 6.2 五行之神

以“五行之神”为天道,《六韬·龙韬·五音》云:

五行之神,道之常也。金、木、水、火、土,各以其胜攻也。<sup>〔1〕</sup>

以“五行之神”为道之常。“常”为恒常不易之义,故“道之常”义为恒常不变的天道。先秦时期,元气义之五行已上提至天道层次,这是五行思想的必然归宿。及至朱子,言五行哲理得其实义:

☯ 阴阳是气,五行是质。有这质,所以做得物事出来。五行虽是质,他又有五行之气做这物事方得。然却是阴阳二气截做这五个,不是阴阳外别有五行。<sup>〔2〕</sup>

☯ 气之精英者为神,金、木、水、火、土非神,所以为金、木、水、火、土者是神。在人则为理,所以为仁义礼智信者是也。<sup>〔3〕</sup>

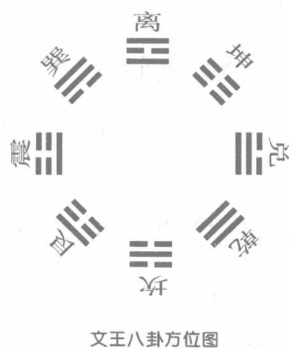
元气运化属宇宙论层次,五行之神在本体论范畴。五行之神所指为天道(天理、太极)。天道与阴阳相即,藉阴阳反显天道。《说卦》云:“神也者妙万物而为言也”,《系辞上》云“阴阳不测之谓神”,则“神”为五行生化万物的形上根源,这根源实即天道。妙万物之“神”是一,气变是多。“神”无方而气有体,因此,言五行之神是为五行寻找生化大原,也表示对道体有所把握。

〔1〕《六韬译注》(石家庄:河北人民出版社,1992年6月),107页。

〔2〕〔3〕《朱子语类》卷一《理气上·太极天地上》,9页。

## 第七章 卦变图之气变哲学

《易》卦由阳爻〔—〕及阴爻〔--〕所组成,三爻组成八经卦。八经卦构成的方位图展示气化的八个内容。《说卦》“万物出乎震”的后天卦位,虽然紧扣万物的生长变化,但重点在元气流行而非万物自身。至于“乾”南“坤”北的先天卦位所表达的是元气当体流行。图示先的后天八卦位如下:



先后天八卦方位蕴含元气流行及万物生长的讯息,而中国传统的有序宇宙论思想也由此奠定基础。

由经卦重叠组成六十四别卦,由六十四别卦组成的卦变图,实在是一种宇宙论图式。

卦变图的创制者对六十四卦序列必有深入的体会,他们的形上



思想也可从六十四卦的排列中反映出来。论者或用数学公式代入卦序以观其数理及逻辑关系,或述其排列条理以作概略性描述,然而《易》卦序列对哲学的大贡献是有序的宇宙论图式。

天道精微,体道者必须撇除感情纷扰,进入无思无欲的状态,使心神静定地观照,才能把握天道生生的奥妙。这种观照如用文字记载总带有语意的局限,并且容易因字义歧解而产生新体会,为避免语义和感情因素而导致分歧,以符号表达纯粹的概念,即达到“洁静精微”的境界(《礼记·经解》所言《易》教)。“洁静精微”反映了《易》卦符号的作用,而卦变图显示宇宙变化规律,这里含藏着易家对形上世界的整体把握。

从六十四卦的排列所展示出来的宇宙秩序,既表达气化生物的条理,也表达天道流行的进程。理气合言则有“理一分殊”的义理。卦变图所反映的第一义是生生理则,而第二义是气化条理,以及由此而与日月节气等具体情状的连结。卦变图最能显示阴阳气变的情状,图中每一卦表示为一个气的聚结,聚结则物生,故每一卦皆可对应具体物事。

### 7.1 京房之“八宫卦次图”

惠栋《易汉学》的“八宫卦次图”<sup>〔1〕</sup>体现了京房的宇宙论思想。

“八宫卦次图”如下:

世魂 本宫	一世	二世	三世	四世	五世	游魂	归魂
䷀乾	䷫姤	䷢遯	䷋否	䷓观	䷖剥	䷢晋	䷍大有

〔1〕 见《清经解续编》卷一四二(上海:上海书店影印南菁书院本,1988年10月)。

(续表)

世魂 本宫	一世	二世	三世	四世	五世	游魂	归魂
䷲震	䷏豫	䷧解	䷟恒	䷭升	䷯井	䷛大过	䷐随
䷜坎	䷻节	䷗屯	䷾既济	䷰革	䷶丰	䷔明夷	䷆师
䷊艮	䷲贲	䷌大畜	䷨损	䷔睽	䷉履	䷉中孚	䷴渐
䷁坤	䷗复	䷒临	䷊泰	䷗大壮	䷪夬	䷄需	䷇比
䷋巽	䷈小畜	䷤家人	䷩益	䷘无妄	䷔噬嗑	䷚颐	䷥蛊
䷝离	䷷旅	䷱鼎	䷿未济	䷃蒙	䷺涣	䷅讼	䷌同人
䷹兑	䷮困	䷲萃	䷞咸	䷦蹇	䷋谦	䷽小过	䷵归妹

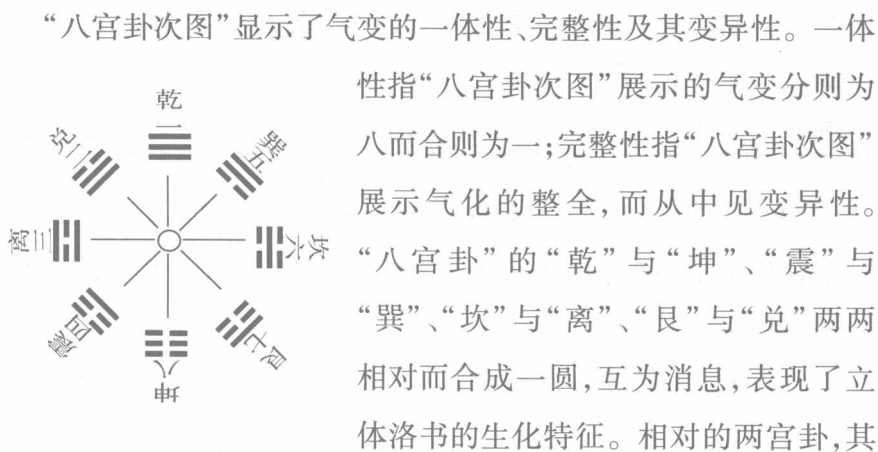
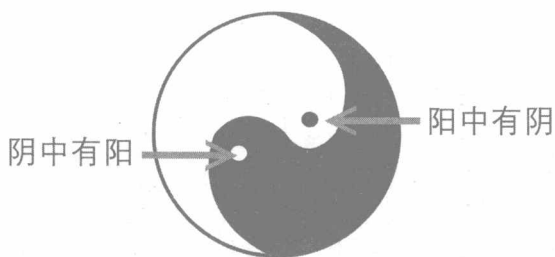
“八宫卦次图”以八宫卦为本,依阴阳消息之义次第衍生其余五十六卦,从而展示出一个宇宙生化的符号系统。京房以《易》卦反映阴阳气变,所以说:

‘乾’、‘坤’、‘震’、‘巽’、‘坎’、‘离’、‘艮’、‘兑’八卦相荡,二气阳入阴,阴入阳;二气交互不停,故曰:“生生之谓易”。<sup>[1]</sup>

“八宫卦次图”按消息原则顺排四十卦,余十六卦归入“游魂”和“归魂”两组卦中,“八宫卦”则代表气之体。“一世卦”至“五世卦”反映阴阳气变的消长过程及条理,属于“一世卦”的气变同步同时,“二世卦”继起,有继起即入时间之流,有继起则反映气变消息。如此类推。而“游魂卦”与“归魂卦”呈现螺旋形发展,显示消息回旋的气变状态,阴中生阳,阳中生阴,相当于太极图中的两颗黑白“鱼眼”。

[1] 《京氏易传》,《学津讨原》[三](扬州市:江苏广陵古籍刻印社,1990年10月),431页下。

图示如下：



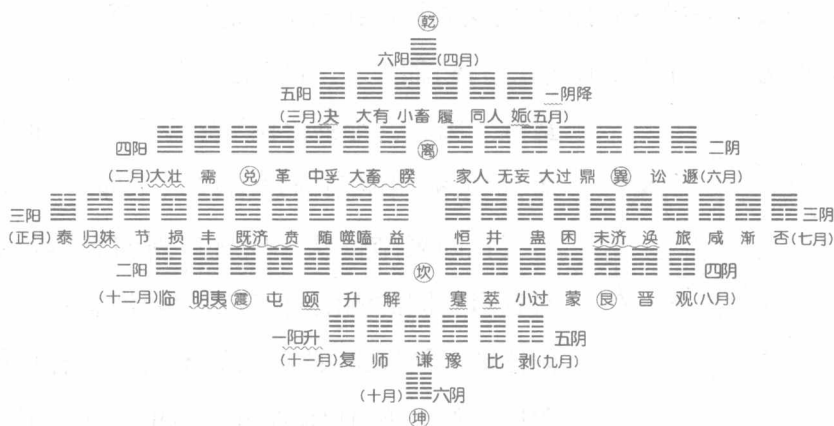
“八宫卦次图”显示了气变的一体性、完整性及其变异性。一体性指“八宫卦次图”展示的气变分则为八而合则为一；完整性指“八宫卦次图”展示气化的整全，而从中见变异性。“八宫卦”的“乾”与“坤”、“震”与“巽”、“坎”与“离”、“艮”与“兑”两两相对而合成一圆，互为消息，表现了立体洛书的生化特征。相对的两宫卦，其

所属的世卦也处于相对位置，显示气变的对偶特质，与先天八卦方位的对偶排列方式相同。先天八卦的相对位置见左图。

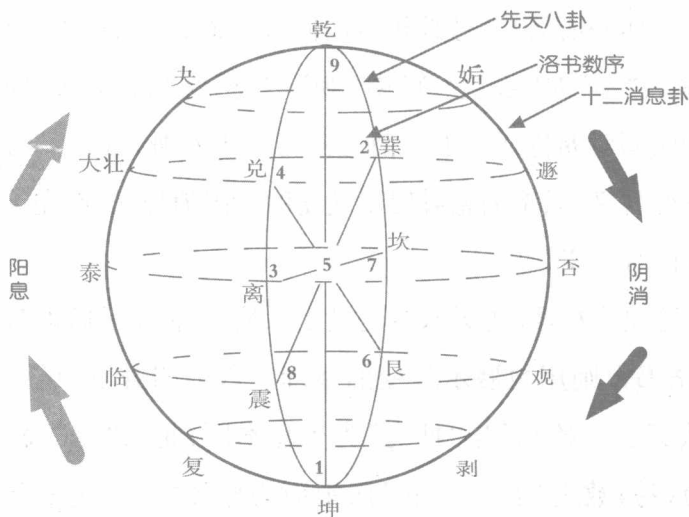
## 7.2 张理之“六十四卦通变之图”

张理的“六十四卦通变之图”<sup>〔1〕</sup>是设计最优美，包含宇宙论内容最丰富的图式。图式如下页：

〔1〕 见张理：《易象图说内篇》卷下，《四库术数类丛书》〔四〕（上海：上海古籍出版社，1990年10月）。



以立体图式示之如下：



“立体变通之图”含藏了先天八卦图式以及洛书数方位(即先天八卦数<sup>[1]</sup>),图示如下页。

[1] 见江永:《河洛精蕴·图书八卦余论》卷一(学苑出版社,1989年)所阐述的八卦数,39—42页。

先天八卦中,相对两卦的爻画皆阴阳对应,而其中的洛书数两两相对而为十,“十”表示气化整体,而“一”言气之最聚,“十”言气之



先天八卦与洛书数序

最散。因此,“变通之图”表现了太极图的特质,把太极图阴阳消息易以六十四卦,以标示气化的聚结情状。横行排列的卦体皆具有数目相同的阴阳爻,表示阴阳消息在同一阶段的不同聚结,此不同的聚结由具有相同阴阳爻数目的卦体所组成,如三阴三阳之卦,二阴四阳之卦等等。

就此立体图所见,消息卦相对而同处一圈,如“夬”对“姤”、“大壮”对“遁”、“泰”对“否”、“临”对“观”、“复”对“剥”等等,同样表现出气变的阴阳对偶特征。十二消息卦与先天八卦,皆显示与太极图相同的气变含义,只是消息卦展示气变的阴阳消长义,而先天八卦则展示气变的分合义。

但不论是太极图、先天八卦还是十二消息卦,所反映的都是元气流形,而洛书数则用数展示气变的条理。六十四卦以“乾”“坤”之“元”代表天道,“乾元”与“坤元”为生化本原,此二“元”表示太极,也表示为《易》数之“五”。“五”居中而为球体核心,代表天道。先天八卦的“乾”、“坤”、“坎”、“离”居四正之位,“乾”、“坤”相交而生“坎”、“离”,关键即在居于中央之“五”(即“乾”“坤”二元)。“乾”、“坤”上下相交以成道,表生物之能;“坎”、“离”左右相交而为气,涵时空之域。“乾”、“坤”为阴阳之体,而“坎”、“离”则阴阳互涵,反映天道生生的基本结构。

由此可知,中国传统哲学在宇宙论的建构方面,早已产生有序的宇宙论符号系统,而宇宙论所涉及的气化,则有太极图、河图洛书、十二消息卦以至卦变图等以表示。因此,卦变图的六十四卦排列方式及组合,体现了宇宙生成的有序哲学框架,而用卦体这纯粹的符号表达哲理,也是易道洁静精微的原因。

## 第八章 周敦颐《太极图说》

### ——一本万殊之易学观

象数易学在宋代有所发展,《易》图纷纷出现,而周敦颐的“太极图”,运用道教的形上智慧以开显先秦儒家的道德形上学。濂溪“太极图”包罗了传统哲学的重要内容,如道教有关阴阳五行、道生万物等宇宙论思想,儒家天命心性、理气相即、理一分殊等心性学说。濂溪具备这样深广的哲学体认,对宇宙论内容也有整体把握,这使他超过了许多在其前后的思想家。此中原因,是濂溪对心性之学以及“阴阳造化机”有存在体认。

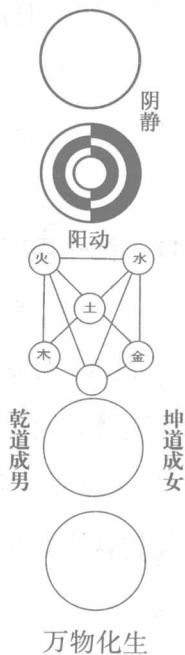
濂溪“太极图”与《太极图说》蕴含了易学与理学的内在关系。濂溪“太极图”来源于高道陈抟的修真图谱“无极图”<sup>〔1〕</sup>。“无极图”

---

〔1〕 黄宗炎《图学辨惑》以周茂叔“太极图”出于陈图南“无极图”。见施维等主编:《周易图释大典》(北京:中国工人出版社,1994年12月),1187—1188页。除此之外,刘牧的《易数钩隐图》(收入《道藏》的灵图类)亦渊源于陈抟、种放等高道。因此,宋代图书之学与道教有非常密切的关系。这向上逆行的“无极图”与向下顺生的“太极图”,反映了道教的修真与易道、理学具有某种内在的一体性,实际上历来有影响的内丹著作,都具有哲学慧见与宗教实践合一的精彩内容。如明代尹真人弟子所撰《性命圭旨》(上海古籍出版社,1989年12月),其特点如尤侗在《性命圭旨·序》所云:“是书独揭大道,而儒释妙义,发挥旁通,要之以中,合之以一,而尽性至命之理,殊途同归。”

由人身小宇宙开始,逆行为炼化还无;“太极图”由天道大宇宙开始,顺生为理气流行。濂溪变修真图谱为本体宇宙论的宇宙生化图,以逆反的道教修真历程转为顺适的天道气化历程,以开显先秦儒家的道德形上学,彰显天道性命一体无间的特殊形态。

天道性命是需要用生命印证的。儒者践行道德,默坐澄心,于静中养出端倪,可以致广大而尽精微,参天地而赞化育。在日用彝伦中体会道德发用、心体流行的为性理之道;把天道生生之义置于六十四卦或易图的框架中,便成为易道。易道流行即天理流行,然易道与理学的内在一体性,不在概念上求分解,而从践仁中见真几。



### 8.1 “太极图”万殊一本之义理

濂溪“太极图”由上而下顺行,分为五层,重心在五个圆圈“○”,“○”表示宇宙与道德的共同形上根源。“○”由“无极”纵贯下来至于万物,而成为万物的性。“○”顺生天地万物的过程中,传统哲学的理气、阴阳、五行等系统全部纳入。图中五个“○”的内涵都相同,展现了“理一分殊”<sup>〔1〕</sup>的义理格

〔1〕“理一分殊”的义理源于佛学,见永嘉玄觉法师(665-713)《永嘉证道歌》云:“一性圆通一切性,一法遍合一切法,一月普现一切水,一切水月一月摄。”水月之喻,被概括为月印万川。华严宗第五祖圭峰宗密禅师(780-841)《华严法界观门》云:“能遍之理,性无分限。所遍之事,分位差别。一一事中,理皆全遍,非是分遍。”



局。“理一分殊”由一本万殊言之，是从价值根源处开展，由万殊一本言之，则是从现实为起点而回溯至最高的价值源头。价值层级虽然一顺一逆，但首尾相衔，理境不异。濂溪太极图逐层递降，虽有层次的差异，但人是体现道德价值的唯一载体，显示了“人能弘道，非道弘人”的深意。五层图式的义理分述如下。

### 8.11 第一层“无极而太极”

《太极图说》云：“无极而太极。”

“○”表示“无极而太极”这本体宇宙论式的、由天道本然至于与气化相即的体认，代表宇宙的终极存在，为宇宙大原。“无极”<sup>〔1〕</sup>言道的自身，不联系气化，“无极”为宇宙本然的状态，而人对宇宙本源不能有任何认识。由体道过程所产生对道的体认，此能被体验的道则称之为“太极”。“太极”作为生化源头，关连于气而其自身非气，故《系辞》云：“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”表达了“太极”与两仪、四象、八卦一贯而下的气化进程。

### 8.12 第二层“阳动阴静”

《太极图说》云：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动；一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。”

第二层图式以《坎》、《离》二经卦的阴阳相间表达阴阳消长以生万物

---

〔1〕“无极”出于《道德经》二十八章：“知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极。”

的内涵;此一层之“○”代表无极而太极,但天道与气化毕竟同在而异质,因此本层图式展示了理气相即,道不离气的理学观点。

太极之动,动而无动,而阴阳气变必因太极之动才得以显示。气变情状不直接呈现于现象界,故虽“动”而无相可见;由太极之动而显出“阳”的内涵,“阳”是气化一端。“生”不是生产生育的意义,只为表达对道“行”而气“动”的体认。《通书·动静》云:

动而无静,静而无动,物也。动而无动,静而无静,神也。动而无动,静而无静,非不动不静也。物则不通,神妙万物。水阴根阳,火阳根阴。五行阴阳,阴阳太极,四时运行,万物终始。混兮辟兮,其无穷兮。<sup>〔1〕</sup>

经验世界中的物理事实,其现象皆动静分明。“动而无动,静而无静”是对形上境界的体认:道之动静非经验世界的动静,而是动而实无此动,静而实无此静。这是以经验界语词指涉形上理境所用的吊诡语。“神”指谓道体的“活动”,与《系辞上》所云“阴阳不测之谓神”及《说卦》所云“神也者,妙万物而为言也”的“神”义相同。道体的“活动”是万物所以生生的原因。万物生生,自有气化运旋,而气化情状,阴阳互为消长,而又彼此互涵,由此而有五行生克。五行出于阴阳,阴阳因于太极。气变情状,混沌而阖辟,则四时运行不息,万物终始往复。

太极“动”而至极,“极”是极至的意思,“动极”只是譬况之词。“动”有张弛,张至于极则归于“静”。动速最高之时,状似静止而显

〔1〕《周敦颐集》(北京:中华书局,1990年5月)卷二,26页。

出静态,在静态中显出阴相。“静”非真静,是极动之谓,动极而生不动假相,由此静极再次显出动相。“动静”表示宇宙生生不息。“静而生阴”非言阳静而生阴,而是指因阳动之静态相而见阴。阴阳是元气的两种状态,其“动”者称“阳”,而“静”者称“阴”。由名返实,则知动静互涵,“静”实为“动”的另一形态。“静极复动”谓静之极复现动态,“极”指阴“静”之至而显出阳“动”。

“动”“静”是元气流行的写照,“动”与“静”俱是动态,故动静互涵(互为其根),“动”由“静”出,“静”因“动”生。道“行”则气“动”,气“动”之极则“静”生,“静”至于其极而显“动”相。元气流行既分“动”、“静”二态,由此言阴阳以对应“动”、“静”。阴阳这两个仪轨(两仪)作为元气流行的根本形态便得以确立。

### 8.13 第三层“五行各一其性”

《太极图说》云:“阳变阴合而生水火木金土,五气顺布,四时行焉。五行,一阴阳也;阴阳,一太极也;太极,本无极也。五行之生也,各一其性。”

阴阳合变而有五行(五气)生克,土行居中以推动四行,不直接生物,故妙合大道者为木火金水四行。理气相即,道不离气,故五行归本于“○”。气化以阴阳言大体,以五行言流衍;阴阳、五行皆气化流行的一体两面,但叙述须有先后,此是逻辑先后,非体性有先后,实则言阴阳已包涵五行,言五行已包摄阴阳。阴阳消长显示万物的生生,五行生克展现物生的方向。五行是元气流行的生化力度与向度,变合是动静消息,由此动变与和合而显出五行的生克相。

五行相生而为春夏秋冬的四时更迭,顺布实指相生。五行化生的关系以连线表示(在各种濂溪“太极图”中,五行一层的连线最纷纭),土行居中而主四方,故有四对角线以为联系;四行之间的直连线与对角线表示相互的生克关系,而皆连线于“○”,用以表示理气相即;土行助成四行而不显己位,与道化同义,故不与“○”连线。

濂溪就天道气化的总体再作解说,言天道气化的相即关系与阴阳五行的化生万物。五行是气化作用最明显的,五行的力度与向度,是阴阳消长的表现,无阴阳消长便无五行生克。阴阳的变合,系于“太极”的动静。“太极”带着气化而言,其根本是“无极”。由五行往后返,直扣道源,以见“无极”至五行一体相即的关系,而五行各得气化一体,形成相反相成的生克关系。

#### 8.14 第四层“乾道成男,坤道成女”

《太极图说》云:“无极之真,二五之精,妙合而凝。乾道成男,坤道成女。”

无极的“真”与阴阳五行的“精”,语出《老子》<sup>〔1〕</sup>，“真”与“精”是体道者所把握到天道内容,而万物化生的关键就出现在“真”与“精”的妙合而凝处。因此,“无极之真”言道体生生的所在,“二五之精”表达阴阳五行所以化生之处。“妙合”言天道与气化关联,指道“行”而气“动”的体会;“凝”点出万物化生的所在。道与气合,则物之性与

〔1〕《老子》二十一章云:“道之为物,惟恍惟惚……窈兮冥兮,其中有精;其精甚真,其中有信。”

形俱生。《通书·理性命》云：

二气五行，化生万物。五殊二实，二本则一。是万为一，一实万分。万一各正，小大有定。<sup>〔1〕</sup>

就天道气化言之，阴阳消长，五行生克，而后有万物生生。五行各得一性，阴阳各有一体，二体实为道体。因此，万物归于道，理一分殊，各正性命，宇宙万物各得其性之正以成其物，物以类分而有定。

“乾道成男，坤道成女”表现了乾坤大父母与六子卦的关系。乾道指“乾”父与“震”、“坎”、“艮”三男，坤道指“坤”母与“巽”、“离”、“兑”三女。成男成女之所以高于万物化生，是天地人三才思想的体现。“○”表示人所以为人的根本价值仍是道德所从出的“天理”。因此，濂溪“太极图”虽分五层而归本于人。

### 8.15 第五层“万物化生”

《太极图说》云：“二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉。惟人也，得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动，而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义，而主静立人极焉。故“圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。”君子修之吉，小人悖之凶。故曰：“立天之道曰阴与阳；立地之道曰柔与刚；立人之道曰仁与义。”又曰：“原始反终，故知死生之说。”大哉《易》也，斯其至矣！”

万物虽有形别，但“○”所表示者为统体一太极，物物一太极的思想。

〔1〕《周敦颐集》卷二，30页。

二气交感而生万物,即《泰·彖》云“天地交,而万物通也”的意思。“交感”指感应,气化能生万物,其原因是由于元气阴阳的交感互应。万物生生,则生化大流永续不断。生生之义,在于其无终穷而亦变化不定。

只有人能表现出天道的秀质而最为灵通,这是濂溪对人具有价值自觉的肯定。形躯体态已经存在,而精神也发出认知作用;五行之性(五性)在人则为气性;气性感动于物,而有种种反应,这些反应善恶夹杂,遂出现纷繁的人事关系。圣人是人类道德行为的典范,在人类社群中以中正仁义为设教宗旨;对于心性问题的,必须落实在心性自身然后为真。“主静立人极”的主静,濂溪自注“无欲故静”,这不是说无欲念牵动而心境平和安静,而是表达无欲念牵动才进入“静”的内容,这“静”非动静之静,而是《礼记·乐记》所言“人生而静,天之性也”<sup>〔1〕</sup>的“静”,“静”实指性分的深细玄妙;“主静”实言用力于体会人性分中的深细玄妙(即本心善性),以此确立为人的最高原则。《通书》开首四章(《诚上》、《诚下》、《诚几德》、《圣》)即体会本心善性。因此,《乾文言》所言“夫大人者与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶”的“合”,表现出大人(圣人)在诚、神、几三方面的修为已达到天人一体无间的境界。

君子以中正仁义自修而有吉庆,小人反是而招祸败。《说卦》云:“立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。”此言立三才之道而以仁义为人道核心。《系辞上》云:“原始反终,故

〔1〕 孙希旦:《礼记集解》卷三十七,984页。

知死生之说。”即人在回溯生命价值的始点,反过来对人生的意义有所体会,因而对生命的始终、形躯的生死都有一道德价值上的体认:生命实在是追求道德价值实践与完成的过程。“大哉《易》也,斯其至矣”言《周易》的哲理对道德生命的极成,可谓说到尽处了。

## 附：《五行探原》

### 序 言

五行思想自皇古以来已经属于政治思想而有其实际的指导意义,并产生巨大影响。因此,古人对于五行都是尊而重之,而五行与阴阳本来是同源而异构的两组思想,同源指二者皆就天文气象发其端,异构是其系统的取向不同。五行着重的是方位及方色时令等,而阴阳侧重在温寒湿燥和盈缩消长,再则同者皆以一元之气(元气)为根本,就五行角度言之有生克,以阴阳角度言之有消息。正因同源,故最终合流而成为阴阳五行思想。阴阳五行与《周易》象数结合,成为中国传统哲学的宏大架构。

就古人对天象观测联系人事而言,阴阳与五行自然会朝天人感应这方面开展,当阴阳五行思想与经验界事象不断联系匹配之时,这种取象的思想背后即显示了一种宇宙一体观,这是天人和諧、人与自



然和谐的哲理基础，故历代正史中的历书、天官书、五行志等俱言机祥，便不足为怪。阴阳五行思想在先秦以后以占验机祥为主流，并为社会所普遍使用，也因此趋于庸俗化。晚近更有以“迷信”标签阴阳五行，而将之定性为愚昧落后的反智思想观念。但占算文化未因强烈的政治运动而消失，在今天依然盛行。所以对文化行为要加以分疏，什么是合理的，什么是反智害人的，不能一概而论，否则形成盲点，便无法真正面对问题，解决问题。

五行思想对儒家思想产生的影响是不少的，战国中期儒者已经用五行框架配置仁义礼智圣等德性，如新出土的《帛书五行篇》即是如此：

五行：仁形于内谓之德之行，不形于内谓之之行。义形于内谓之德之行，不形于内谓之之行。礼形于内谓之德之行，不形于内谓之之行。智形内谓之德之行，不形于内谓之之行。圣形于内谓之德之行，不形于内谓之之行。

孟子与《帛书五行篇》之间有密切的学术渊源，也接受“仁义礼智圣”的五行义理。孟子说：

仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人（“人”为衍文）之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。（《孟子·尽心下》）

这是儒家学说“子思、孟子”一系的表现，但这种“五行”新说却受到荀子的大力抨击，说他们“略法先王而不知其统，犹然而材剧志大，闻见杂博。案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解”（《荀子·非十二子》）。从这一角度而言，五行思想确实影

响了儒家的哲学。此外，儒家典籍如《礼记》及《大戴礼记》等先秦儒者的著述汇篇，其中不乏阴阳五行的内容，但未有贬抑之意。西汉大儒董仲舒的《春秋繁露》、东汉大儒班固的《白虎通义》都存有大量五行资料，而博雅大儒郑康成，遍注群经，也大量使用阴阳五行材料，这一方面固然是经典中有五行内容，不能回避，但更重要的是这些大儒对阴阳五行所持的态度。阴阳五行作为民族重要哲学思想及文化遗产，这些民族精英、文化代表都是以虔敬之心来对待的，与今天知识分子对传统学问表现出来的轻浮不庄，形成了极强烈的对比。这是民族精神健康畅旺与否的反映。

五行思想之所以有活力，是因其与天道相贯通。故本书卒章即叙五行哲学，用以凸显五行学说的哲学根源，而隋代萧吉的《五行大义》是对五行哲学有较深入分析的一部专著，故本书也较多采用其说以阐明五行哲理。

本书对于五行这一充满活力而应用范围涵盖整个宇宙的传统哲学，采取客观持平的态度，不受时风所影响。由于五行内容非常庞杂，要在这样繁缛的资料中寻找纲领、理出精髓实在不易。本书引用材料由四部及于出土文献、考古材料，然以经、子为多，显示出五行思想的纯正。凡所征引，详注出处，以示言必有据，信而有征。由于古籍的征引繁多，故正文易为浅白文言，以消除文白间杂造成的阅读阻碍。

五行的价值根柢在天道气化，天道气化展现为五行，因此五行是作为一客观原则，作为常道，而成为一种政治文化模式，这就是整个古代的政法活动，凡涉及季节时令都遵依五行的原因。顺应五行是

尊天的表现方法之一，其意义在顺应自然，与自然协调，并希望由此获得使生民安居乐业的效果，这是古人的良好意愿。

本书所处理的是五行部分，不涉阴阳，一则五行思想本来独立发展，系统自足，可以独立讲，再则集中论述，意思更为清楚明确。阴阳部分将另辟专章阐述。本书处理五行，着重寻源，故重点在先秦。致力于建构，以凸显五行学说的系统性和文化表征。察古可以知今，言今必须知古，而后活水泉源，滔滔不绝。孔子说“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也；其或继周者，虽百世可知也。”（《论语·为政》）反本所以开新，反本故以寻原为主，本正原清，则三千年来五行思想的发展可了然于胸中；开新则是为新时代制礼作乐做理论和思想的准备，这是本书的宗旨。

今天我们重拾民族自信、文化自信，客观理性地审视传统文化的优点，是当然而且是必须的事情，特别是治传统文史哲的学者，更责无旁贷。本书仅处理五行，而且着重源头的疏理，故而只算是一部小书，然本书宗旨既明，则读者不仅对五行有新的体会，更能从中感受到五行学说的严肃意义。

五行学说之论者不少，各有体会，各陈其是，诚如黄梨洲所言：“学者于其不同处，正宜着眼理会，所谓一本而万殊也。以水济水，岂是学问！”（《明儒学案发凡》）读者善择焉可矣！是为序。

邓立光 序于香港

二零零六年九月

## 提 要

1. 本书以历法和时令的角度探讨五行的本源,揭示五行与治历的内在联系,并从时令显示五行的变化发展。宇宙间一气流行,因其作用于五方,故言五气。五气是五行的初义,五气起现寒、暑、湿、燥、雨、暘等气象。用于治历的五气初无专名,故以甲子气、丙子气、戊子气、庚子气、壬子气对应木、火、土、金、水五行。五气有征于物候:甲子气为生,丙子气为长,戊子气为养,庚子气为肃杀,壬子气为闭藏。

2. 五气方位最初为五方所向,后因五行历的废置而改易为中央四方。五行用诸月令、时令,有三种播五行于四时的内容,一为土居季夏,一为土居中虚立,一为土王四季而无位。

3. 观气之法流衍为观风,故有四方风、八方风等义;八卦与八节相配,遂生卦气、卦炁之说。凡此皆为原始五气说的流裔。五行学说的起始发展,由历法、时令言之概如上述。

4. 历法更张,以二分二至为治历定时点,分、至、启、闭八节也相继确立,历分八节,五气失其治历之用,遂演为万物存在之宇宙论根源。

5. 播五行于四时,初义为五气与二至二分之配合,将五方所向的五气播散四方:东方甲子气、南方戊子气、西方庚子气、北方壬子

气；而原居于春、夏间的丙子气，则播入甲子气与戊子气。五气散入四正之位，再合虚中之位而成为中央四正的五方新义，这是五行方位的新格局。

6. 五气与色尚的配合有一发展过程。《管子·轻重己》的时令意义甚古，南方色尚黄，主养。戊子气居南方，其义也主养，故南方初配黄色，与五行历戊子气有关。及五材之名配五气，而色尚亦随之改易。东方主春，生长发育，故曰“木”；南方主夏，炎热如火，故曰“火”；西方主秋，万物凋零，金主杀，故曰“金”；北方主冬，甚寒，水最冷，故曰“水”。五色配置，遂成东青、南赤、西白、北黑。原本南方的戊子气，其色尚遂由黄改易为赤。至于中央之位，则以“土”实之，黄遂居中。故五行方位由五行历时代的五方所向，易为中央四方，而五色的更动，主要是土行之位由南移至中央，黄色居中，戊子气仍居南方，为火行之位，色尚赤。五气依然，而所配的方向与色尚有变。

7. 五行思想虽然庞杂，但其基本核心却只是方位及方色。成熟的五行思想在周初已完全确立，而方色之用是周人体现天人合一思想的重要表现方法；五行的具体措施则由明堂的仪制表现出来。明堂是体现五行思想的建筑，灵台（观台）是明堂大庙的设施，而“式”则为灵台法器，用以测天知时，观祲象，察妖祥。“式”是运用五行的占具，干支五行是脱离“式”而独立使用的占测系统。“式”对五行思想的传播起了相当重要的推动作用。春秋战国时代的五行思想，可由占测、人名及军事等方面来衡量。至于孔子的五行思想，是来自对明堂制度及礼仪的体察；而“明王五行说”更表现了孔子“天下为公”的理想。

8. 明堂制度包括“路寝明堂”及“宫坛明堂”两组不同功能的建筑。路寝明堂的“亚”形建筑,传世文献可追溯至夏代的世室,出土文献则见于甲骨文的“亚”字含义。“亚”形设计及在其中举行的祭祀,实具五行意义。

9. 宫坛明堂所举行的朝会,以至封土建国所用的社壇,涵具浓厚的五行思想。朝会有方明之祀。方明六色显示方色具有象征各方神明的意义。由于玄、黑同色而演为五行方色,五方色除指示空间方位之外,并具有指谓五方帝的意义,因而周初明堂有五色帝之祀,春秋时代老聃即因明堂五帝而说五行,这些都表明五行是天道的形式,用五行以示尊天,并有依天行事的含义。

10. “式”是明堂观台的法器,是运用干支五行的载具,为太史所掌。春秋时代大盛的干支五行占断法即由式盘的干支五行脱胎而来。春秋人名取法五行之义也反映了五行思想深入人心,特别是在士大夫阶层。战争频仍仍是加速五行思想传播的重要原因。用“式”占天时对军事行动仍然具参考价值,而军队行阵的五行化,更是五行思想广泛传播的明证。

11. “伏日”这种历忌类的术数,在秦德公之时已经出现,战国之世已完全成熟,并普遍流行于民间。由上古至周初,五行思想集中在方位及方色的应用,而且用于高层次的政治措施,如天子巡狩,天子会同诸侯,封土建国,祭祀上帝及祖宗等,故五行思想原属贵族统治者所专有,一般百姓难以知悉及奉行。至此五行思想已在知识阶层及平民百姓中广泛传播。

12. 孔子对明堂制度及其精神的体会,成就了他的五行思想。

孔子所言五帝之义更是五行说用于政治的最早记载。从“政”的角度而言,孔子以五行相生之义说五帝,寄寓了有德者居位的禅让思想;从“治”的角度而言,以礼会时之义即顺四时而行教令,这是明堂月令的内容,孔子认为不可废,以其寄寓了尊天的思想。

13. 孔子以后,只有驺衍明于五德之传,但以相克序为之,又加入机祥,其精神已由王道转入霸道。然驺衍之说前有所承,并非无中生有。其后为方士所用,加入鬼神,流愈下而格愈卑,距孔子之教远矣。

14. 五行原义为五气,用于治历,五气方位原为五方所向,其后演为哲理五行,播五行于四时,方位即转为中央与四方。五行有以五材言之,五材出自六府;五行之名兼摄五气与五材之义。以五材之名配五气,“水、火、木、金、土”遂一名二义,既是实物之名,也是五气之符。春秋时代有孔子所言实物义的五行,也有裨灶与史墨等以哲理言五行。

15. 五行之气其实是元气流行居方而成,此中土行是元气之体,四行专气为元气之用;土行之居方,其说不一,遂成五行与方位之不同配置,此种种形式义之五行系统相,皆就一元之气的体会而产生,其中有符合元气流行之情,也有徒具形式之义的,凡此皆属五行的宇宙论内容。至于“五行之神”的提出,是为五行学寻本,而与天道相接,为天道的异名,这是五行的本体论内容。

## 叙 例

1. 全书共分七章,章下有节(如 1.1,1.2),节下有点(如 1.41,1.42)。
2. 引文注释系于每页下沿,初引者详出版资料,重出则标书名与页数。
3. 图、表如袭用他人成果,则标示出处。
4. 图例方位,依传统习惯:天南地北、左东右西。



## 第一章 天上五行与五行历

### 1.1 五行与五气

《尚书·洪范》箕子有云：“鲧汨陈其五行。”<sup>〔1〕</sup>鲧与尧、舜同时，则“五行”之名见于尧、舜之世。《洪范》为西周文献<sup>〔2〕</sup>，而《逸周书》多有“五行”之名<sup>〔3〕</sup>。然而“五行”名目起于传说之黄帝时代。黄帝之事渺远，讹误不免，然参稽古籍，考信六艺，仍可重构五行之发展大略。《管子·五行》载黄帝“作立五行以正天时”<sup>〔4〕</sup>。《史记·历书》

---

〔1〕《尚书·洪范》卷十二。《尚书正义》（李学勤主编，北京：北京大学出版社，1999年12月），298页。

〔2〕李学勤《帛书〈五行〉与〈尚书·洪范〉》一文以西周晚期之《叔多父盘铭文》论证《洪范》为西周时期之文献。见《李学勤集》（哈尔滨：黑龙江教育出版社，1989年5月），370页。

〔3〕黄怀信等：《逸周书汇校集注》（上海：上海古籍出版社，1995年12月）《小开武解》云：“周公拜手稽首曰：‘在我文考……循用五行……五行乃常……五行：一黑位水、二赤位火、三苍位木、四白位金、五黄位土。’”（289页）《武顺解》云：“地有五行，不通曰恶”（327页）。《成开解》云：“地有九州，别处五行。”（533页）据黄怀信《逸周书源流考辨》（西安市：西北大学出版社，1992年），《小开武解》之写定当与《洪范》同时（101页）；《武顺解》不晚于春秋早期（103页）；《成开解》属周史臣所记（109页）。

〔4〕赵守正：《管子注释》（南宁市：广西人民出版社，1987年9月）下册，43页。因《五行篇》多次征引，为免繁琐，不再注明出处，读者按《管子注释》下册（42—45页）即可寻获原文。

谓黄帝“考定星历,建立五行”<sup>[1]</sup>。《大戴礼·五帝德》有谓“黄帝治五气”<sup>[2]</sup>则用以“正天时”之五行实为五气。

“行”甲骨文与金文之字形俱作“𠂔”<sup>[3]</sup>,字如四达通衢,则“行”涵具畅通无碍之意,气之流行亦复如是,故以“行”言气,以表流通不滞之义。刘熙《释名·释天》云:“五行者五气也,于其方各施行也。”<sup>[4]</sup>班固云:“言行者,欲言为天行气之义也。”<sup>[5]</sup>郑玄亦云:“行者顺天行气”<sup>[6]</sup>,孔颖达云:“谓之行者,若在天则五气流行……”<sup>[7]</sup>孔颖达疏“播五行于四时”之义为“播散五行金、木、水、火、土之气于春、夏、秋、冬之四时也”<sup>[8]</sup>。故“五行”初义为五气或五行之气。五气之“五”,乃取其各方施行之意,古人所见气作用于五方,故言五气,而用于治历。

《管子·五行》所载五行历遗义<sup>[9]</sup>,一年三百六十日而五分之:

[1] 《史记》(北京:中华书局标点本)卷二十六,1256页。

[2] 见王聘珍:《大戴礼记解诂》(北京:中华书局,1983年3月)卷七,118页。

[3] 见中国社科院考古研究所编:《甲骨文编》(北京:中华书局,1989年3月)卷二·二八,81页。容庚编著:《金文编》(北京:中华书局,1992年3月)卷二,120页。

[4] 王先谦:《释名疏证补》(上海:上海古籍出版社,1984年3月)卷一,31页。

[5] 陈立:《白虎通疏证·五行》(北京:中华书局,1994年8月),166页。

[6] 孙星衍《尚书今古文注疏·洪范》(北京:中华书局,1986年12月)“初一日五行”注引,294页。

[7] 《尚书·洪范》卷十二“一五行至作甘”孔颖达疏云。《尚书正义》,302页。

[8] 《礼记·礼运》“播五行于四时”疏云。《礼记注疏》(台北:新文丰出版公司,1978年1月)卷二十二,433页。

[9] 见陈久金:《阴阳五行八卦起源新说》之观点(《自然科学史研究》,1996年二期)。按:《管子·五行》谓黄帝作立五行,继述五行时令,此时令反映五行历之概要,乃就黄帝五行历遗文辑定者。

甲子木行御,丙子火行御,戊子土行御,庚子金行御,壬子水行御。五气初建,未有专名,配木、火、土、金、水之五材名目当为后起<sup>[1]</sup>。《淮南子·天文训》有言五气性质:

甲子气燥浊,丙子气燥阳,戊子气湿浊,庚子气燥寒,壬子气清寒。

因而以甲子气、丙子气、戊子气、庚子气、壬子气合称五气,以应五行初义。燥浊、燥阳、湿浊、燥寒、清寒为五气作用于现象界而显之殊相。五气为天文气象与物候起现之本,有此本然后阴、阳、风、雨、晦、明以生,而寒、暑、湿、燥以存。五气不可见,以自然界现象反显自身之存在。风最能体现气之游动,故高诱注“八风”谓由卦气所生<sup>[2]</sup>。杜预云:“八方之气谓之八风”<sup>[3]</sup>,明人章潢于《图书编·气候总论》亦云:

气至而物感,则物感而候变,是故天地之气,挠万物者莫疾乎风也。<sup>[4]</sup>

于此可知风为气之表征,但此气为气候之气,而为五官所感知,而气候之形成则因五气流行所致。此义图表如下页:

[1] 五材(水、火、木、金、土)之名配五行,始见《尚书·洪范》箕子述夏禹之事,则五行有水、火、木、金、土之名当在夏禹之时。如从文献出现时间推断,则五行水火木金土之名号当起于西周初年。

[2] 《淮南子·墜形训》“何谓八风”高诱就八风分别注谓艮气、震气、巽气、离气、坤气、兑气、乾气、坎气所生。见刘文典《淮南鸿烈集解》(北京:中华书局,1989年5月),132页。

[3] 《左传·襄公二十九年》“八风平”注。《春秋经传集解》(上海:上海古籍出版社,1988年3月)第十九,1127页。

[4] 台北:台湾商务印书馆影印四库全书本,1986年。

五气 (一元之气) ↓	不可直接感知
气象 (阴、阳、寒、暑、风、雨、晦、明)	可直接感知

## 1.2 五气与五行历

古籍所载黄帝之世于天文历法有大贡献者,如《世本》云:

容成作历,大挠作甲子,皆黄帝之臣。盖自黄帝已来,始用甲子纪日,每六十日,甲子一周。<sup>〔1〕</sup>

《吕氏春秋·勿躬》云:

大挠作甲子……容成作历,羲和作占日,尚仪作占月,后益作占岁。<sup>〔2〕</sup>

蔡邕《月令章句》云:

大挠探五行之情,占斗刚所建,于是始作甲乙以名日,谓之干;作子丑以名月,谓之支。支、干相配以成六旬。<sup>〔3〕</sup>

《晋书·律历志》云:

〔黄帝〕乃使羲和占日,常仪占月,史区占星气,伶伦造律吕,大挠造甲子,隶首作算数。容成综斯六术,考定气象,建五

〔1〕 引自《玉海》(江苏古籍出版社、上海书店,1990年3月)卷十二“尧授人时”条,218页。

〔2〕 陈奇猷:《吕氏春秋校释》(上海:上海古籍出版社,1995年10月)卷十七,1077页。

〔3〕 引自《玉海》卷十二,217页。

行，察发敛，起消息，正闰余，述而作焉，谓之《调历》。<sup>〔1〕</sup>

大挠所探五行之情，实为辨五方之气，故须掌握寒、温、湿、燥、雨、暘等之气候变化，亦须辨风，观风而知气，其流衍有卦气、四方八方之风等（详后）。辨气本用于制历，候气以知时。大挠探究五行，须有推算符号，故甲子干支当与治历同时而作。干支用以定五气变化之节。《汉书·律历志》谓黄帝“起五部”，孟康释“五部”为五行<sup>〔2〕</sup>。《左传·昭公元年》云：“分为四时，序为五节。”<sup>〔3〕</sup>班固《白虎通》“五行”条云：“四时为时，五行为节。”<sup>〔4〕</sup>以此五行又称五部、五节。

容成综合当时测天之成就而造《调历》。《调历》依气象观测而成，故有考定气象，建立五行（五节），以及五气之发敛消息等语。《管子·五行》所载“五行时令”以“黄帝作立五行以正天时”为前提，故本书称《调历》为“黄帝五行历”。

“黄帝五行历”用五气发敛消息以定五节，用干支定五节之日，每节七十二日，合三百六十日而成岁。容成用羲和、常仪测日月，而定冬至甲子日为五行历之始日。

“黄帝五行历”以干支纪日，故《世本》云：“盖自黄帝已来，始用甲子纪日，每六十日，甲子一周。”<sup>〔5〕</sup>一岁之日为三百六十，由迎日推策而得，故《史记·五帝本纪》载黄帝“迎日推策。”《集解》谓“策，数

〔1〕《晋书》（北京：中华书局标点本，1982年12月）卷十七，497页。

〔2〕《汉书》（北京：中华书局标点本，1983年6月）卷二十一上，975页。

〔3〕《春秋经传集解》第二十，1201页。

〔4〕陈立：《白虎通疏证》卷四，194页。

〔5〕引自《玉海》卷九《律历》“黄帝《调历》”条，166页。

也；迎，数之也”而“日月朔望，未来而推之，故曰迎日”。《索隐》云：“黄帝得蓍以推算历数，于是逆知节气日辰之将来，故曰推策迎日也。”<sup>〔1〕</sup>《周易·系辞上》载有占筮遗文：“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日”<sup>〔2〕</sup>，此当为治历推策迎日之遗意。五行历之遗用流衍为卦气说，故《周易乾凿度》言卦气“岁三百六十日而天气周”<sup>〔3〕</sup>。依《管子·五行》绘制五行历图（见图1），居中十二支、二十四节气用以作对照。

此五行历图之五节与四季对应<sup>〔4〕</sup>如下：

1. 甲子气（木行）：处农历冬、春之间，占冬季1又1/2月及春季1月。
2. 丙子气（火行）：处农历春季至初夏，占春季2月及夏季1/4月。
3. 戊子气（土行）：处农历夏季之中，占夏季2又1/2月。
4. 庚子气（金行）：处农历季夏至秋，占夏季1/4月及秋季2又

〔1〕《史记》卷一，6页。

〔2〕李学勤主编：《周易正义》（北京：北京大学出版社，1999年1月）卷第七，281页。

〔3〕上海古籍出版社编：《纬书集成》（上海：上海古籍出版社，1994年6月）上册，45页。

〔4〕距今六千六百年之出土河南濮阳西水坡墓葬，据考证已有二分二至之观测（见1.5五方义之历史追溯一节），此与传说之黄帝时代相符。推知黄帝之时已有专司日月之官，以确定二至二分。《管子·五行》言“日至睹甲子”而不言“冬至”，说明二至二分未与四季配合。这里只为方便比对说明才用上四季。冯时于《殷卜辞四方风研究》谓“四时”初义实指二至二分，而先秦古籍言“分”“至”也多不连言四季。见《考古学报》，1994年2期，150页。

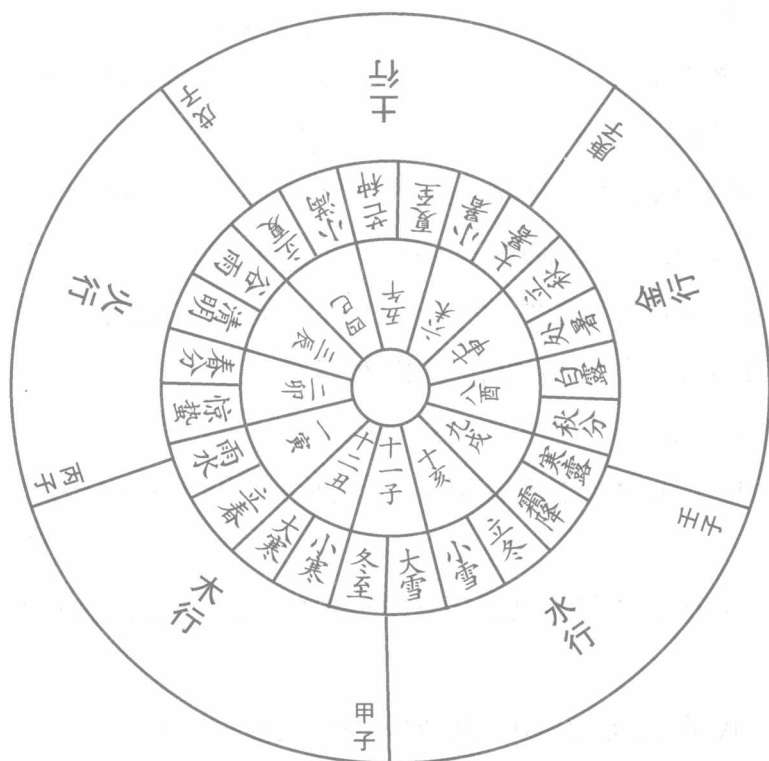


图1 五行历图

1/4 月。

5. 壬子气(水行):处农历季秋至冬,占秋季 3/4 月及冬季 1 又 1/2 月。

五气除戊子气以外,余皆含两气之交。由五气所对应之月份,显示五节未与农时配合。复次,与《月令》等相较,更显“五行时令”与后来时令之差异,如:

(i) 丙子气方面

《管子·五行》云:“令掘沟浚,津旧涂”。《管子·四时》则以春

季“正津梁,修沟渎”。

《管子·五行》云:“发藏,任君赐赏。”《月令》则在季春之月(三月)云:“命有司发仓廩,赐贫穷,振乏绝,开府库,出币帛,周天下。”

《管子·五行》云:“草木发奋,郁气息。”《月令》则在孟夏之月(四月)云:“是月也,继长增高。”

由此而知,丙子气所值为春季及孟夏时令,与上文言丙子气处春2月及孟夏1/4月相合。丙子气虽相当于“火行”,但具春季时令及物候特征,与播五行于四时后之“火行”管夏季不同。

#### (ii) 戊子气方面

《管子·五行》云:“命左右司徒、内御,不诛不贞,农时为敬。”《月令》在孟夏之月(四月)云:“命司徒巡行县鄙,命农勉作……”又云:“祝融辩乎南方,故使为司徒”、“夏者司徒也。”

《管子·五行》云:“大扬惠言,宽刑死,缓罪人。”《月令》仲夏之月(五月)云:“百官静事毋刑。”

《管子·五行》云:“君子之静居。”《月令》季夏之月(六月)云:“不可以兴土功,不可以合诸侯,不可以起兵动众。”

由此而知司徒管戊子气(土行)时令,戊子气所主为夏季时令,与上文言戊子气所值为夏季相合。由《管子·五行》重构五气流行图<sup>[1]</sup>见图2:

[1] 甲子气起始于北方,因《管子·五行》云“日至睹甲子”,义为冬至之日为甲子日(说见陈久金《阴阳五行八卦起源新说》,《自然科学史研究》1986年2期),故冬至在北,甲子气也由北始。





图2 五气流行图

图示之五向,甲子气作用于东北方,丙子气作用于东南方,戊子气作用于南方,庚子气作用于西南方,壬子气作用于西北方。戊子气以外,余四气皆包括两季之交,季节交变最能显示五气之差异。甲子气兼冬、春之交;丙子气兼春、夏之交;庚子气兼夏、秋之交;壬子气兼秋、冬之交。五气作用于五方,其物候之情总而别之:甲子气以生、丙子气以长、戊子气以养、庚子气以杀、壬子气以藏。

### 1.3 五行与时令之分合

“黄帝五行历”以五气为五节而成岁,其后历法演进,五气之于治历,由内在联系转为外部配置,而五行方位亦由五方所向易为中央与四方,此为五行方位之重要改变。图示其义见图3。

“黄帝五行历”始于冬至甲子日,五节规定各以七十二日为限,三百六十日以外之余日则置闰,不入岁。五行历与二至二分之联系

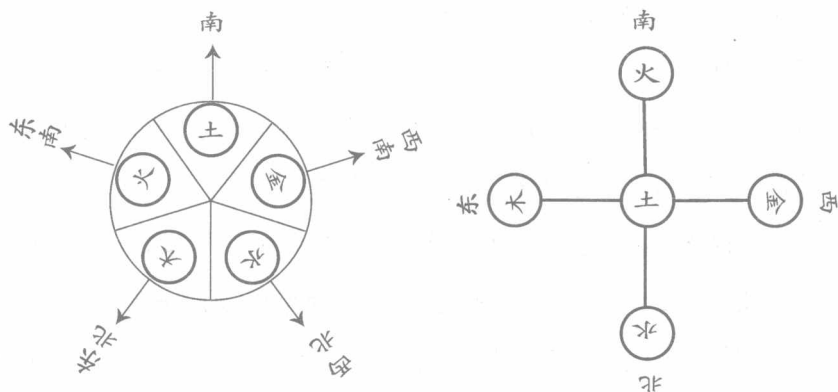


图3 五方所向易为中央与四方图

见于“冬至甲日定岁首”。五行历之大略,陈久金所言彝族十月历可作参考:

这种历法以冬至为新年,冬至之日即甲子日,这就是五行中的第一行——木的第一天。所以有“睹甲子,木行御”、“七十二日而毕”,即木行从甲子开始,共七十二日。……经过五个七十二天,合计三百六十日,加上五至六天过年日,恰为一个周年。<sup>〔1〕</sup>

王梦鸥有言“五时令”之义:

五时者,以七十二日为一时,每时各以木、火、土、金、水为纪,五时共为三百六十日。其不足之日数乃置闰于其末,与古人所谓日行周天之数略相等,是为一年。这样以一年区分五时,五时配以五行;春木、夏火、中央土、秋金、冬水,各七十二日。归余

〔1〕 陈久金:《阴阳五行八卦起源新说》,《自然科学史研究》1986年2期,104页。

于终，乃合三百六十四日有余之数。<sup>〔1〕</sup>

王氏言土居中央而主七十二日，是不知五行方位曾有更动而致混淆。管七十二日之“土行”须为“五行时令”居于南方之“土行”而后可。“五时令”名称亦不宜于表述五行历，《晋书·礼志》云：

《汉仪》：太史每岁上某年历，先“立春”、“立夏”、“大暑”、

“立秋”、“立冬”。常读“五时令”，皇帝所服各随五时之色。<sup>〔2〕</sup>

“启”、“闭”在四正方，“大暑”处西南季夏，为土位，故“五时令”乃就二十四节气而言，适用于《月令》而不合三百六十日之五行历。《汉书·艺文志》有“阴阳五行时令”条目，本书稍变其名，称之为“五行时令”，以与“黄帝五行历”之特色相符。

五行历之改变，从《大戴礼·五帝德》载“〔颛顼〕履时以象天”及“治气以教民”<sup>〔3〕</sup>可见端倪。颛顼所治之气当为“五气”<sup>〔4〕</sup>，而所履之时应为二分二至之时。故“分”、“至”、“启”、“闭”八节之建立，最晚当在少皞之时，且各有专官负责，《左传·昭公十七年》载郯子言天文历史：

我高祖少皞摯之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。

凤鸟氏，历正也；玄鸟氏，司“分”者也；伯赵氏，司“至”者也；青鸟氏，司“启”者也；丹鸟氏，司“闭”者也。<sup>〔5〕</sup>

〔1〕 王梦鸥：《礼记今注今译》（台北：台湾商务印书馆，1984年修订二版）上册，284页。

〔2〕 《晋书》卷十九，587页。

〔3〕 见王聘珍：《大戴礼记解诂》，120页。

〔4〕 此“五气”即《大戴礼·五帝德》所言黄帝所治之五气。王聘珍谓五气即五行之气，见《大戴礼记解诂》，118页。

〔5〕 《春秋经传集解》第二十三，1420页。

依天文而立八节。《管子·轻重己》<sup>〔1〕</sup>有云：

以“冬至”日始，数四十六日，冬尽而春始。……以冬日至始，数九十二日，谓之“夏至”。……以春日始，数四十六日，春尽而夏始。……以春日始，数九十二日，谓之“夏至”。……以夏日始至始，数四十六日，夏尽而秋始。……以夏日始至始，数九十二日，谓之“秋至”。……以秋日始至始，数四十六日，秋尽而冬始。……以秋日始至始，数九十二日，〔谓之“冬至”〕。<sup>〔2〕</sup>（见图4）

如此则八节之建立，乃当在“黄帝五行历”之后、《尧典》所载三百六十六日之历法以前；以时令言之，当在“五行时令”之后、《月令》以前。八

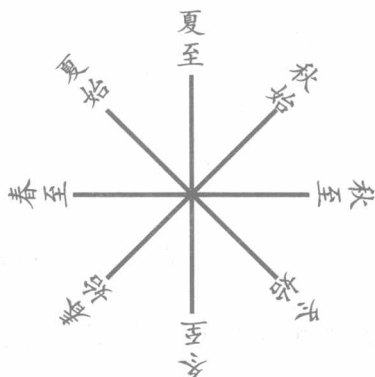


图4 《管子·轻重己》  
天文八节方位图

〔1〕《管子·轻重己》存古义，简言之：

（i）时令分八节，以四季之“始”“至”为名，应在八节通行名称之前。

（ii）一岁三百八十四日，因夏至之始日，亦为冬至之终日，每季虽主九十二日，然两季之交同日，较诸《尧典》所言岁三百六十六日之历为疏。

（iii）祭仪有出国四十六里、九十二里、一百三十八里等，非儒家旧义，然亦当上古时令之遗。

（iv）色尚方面，东青南黄，西白北黑，显然较五行色尚为古，必在西周以前。马非百于《管子轻重篇新诠》（北京：中华书局，1988年6月）认为此乃王莽时代“宝黄厮赤”之思想反映，似非。王莽时代五色配置已成定型，不容任意改纂或隐歿。天子服黄而静处，居南方，其义只能在五方色尚定型之前，《逸周书·小开武解》已言五行之色，故《轻重己》之色尚配置应在其前。

〔2〕《管子注释》下册，413—414页。

节之名以四季“始”、“至”而言，推知八节通名尚未全具，而一岁之日，实得三百六十四日，图示见图 5：

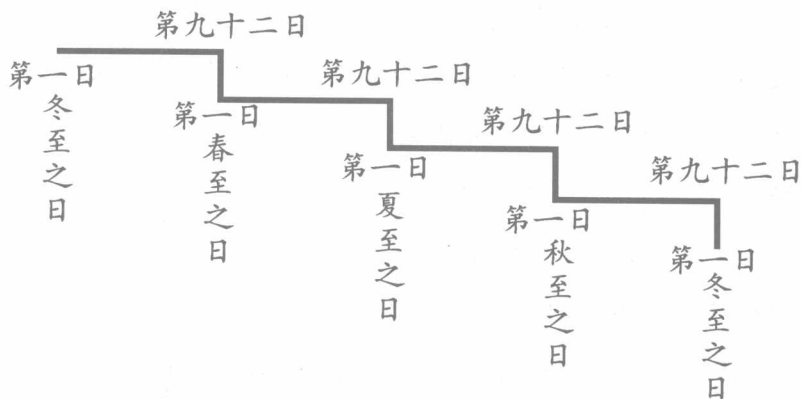


图 5 《管子·轻重己》八节三百六十四日图

横线所示为九十二日，纵线所示为两季交气之日。由“冬至”之日为始，数九十二日即“春至”，如是者一岁三百六十四日，较诸“黄帝五行历”之三百六十日为密，然较《尧典》三百六十六日之历为疏。由一岁日数，即知《轻重己》所载时令当在“五行时令”之后。

“黄帝五行历”之时令有五，《轻重己》之时令有八，《月令》则有时令十二；“五行时令”七十二日而转，《轻重己》时令四十六日而转，《月令》则一月一转。由时令所占日数，即知《轻重己》之时令介乎“五行时令”与《月令》之间。表列其义如下：

	黄帝五行历	《轻重己》之历	《尧典》之历	《月令》
一岁日数	360	364	366	
时令数目	5	8		12
时令日数	72	46		30

《轻重己》云“冬始”、“冬至”尚黑,则未言色之三节当为“春至”用青,“夏至”用黄,“秋始”用白,则五行色尚未定型,表列其义如下:

春始	天子服青而纁青
夏始	天子服黄
秋至	天子服白而纁白
冬始	天子服黑而纁黑
冬至	天子服黑而纁黑

五行方色图示见图6。

东青西白、南黄北黑,与五行色尚不协者为南方用黄。衡诸“黄帝五行历”之方位,土行适当南方,则南方色尚黄当为五行方色之早期配置。东青、西白、北黑已然为后来五行方色之基本配置。然《轻重己》之时令南方色尚黄,当与“黄帝五行历”之戊子气(土行)居夏季南方为同一方色系统。其后以播五行于四时之故,五气遂转

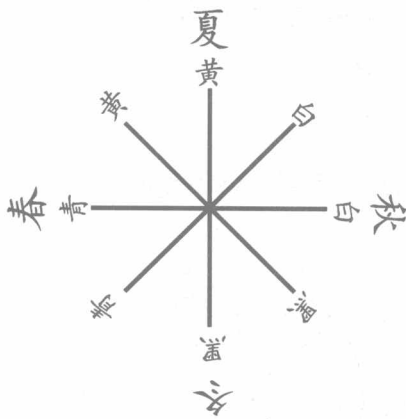


图6 《管子·轻重己》五行方色图

《月令》既改变五时为十二月,每月限以三旬,以不足之数,归余于季夏、季冬之末(见《吕氏春秋》之《季夏纪》、《季冬纪》),虽亦得三百六十四日有余之数,然而“中央土”则失其凭依,仅虚位于夏、秋之间。此实由于纪时方法改变,而五行思想未变,强以五时之五行配合于不相称的十二月,乃发生此等圆凿

方枘的现象。汉世儒者为之弥缝,而谓“土分寄于四时”(见《白虎通·五行篇》),似为后起之说。<sup>[1]</sup>

五行与十二月配置失调,乃纪事方法已变而五行思想未变使然,洵为的论。五行与历法时令之不可分,乃因历之初始依五气(五行)而订,其后历法更进,然五气与历法观象授时之联系终未有变。

五行方位由五方所向转为中央与四方,原来南方色尚黄转为尚赤,乃五行原始方位演变为中央四正新方位之表征,而关键则为五行历之淘汰。

## 1.4 播五行于四时

播五行于四时,其义有三:

### 1.41 《月令》以季夏配土



图7 《月令》季夏配土图

“五行时令”戊子气(土行)所御七十二日,君子静居,五谷以养,而人主大兴土木则遭殃,故《管子·五行》云:“天子修宫室,筑台榭,君危;外筑城郭,臣死。”《月令》之季夏适处四季之中,属五行历遗义。季夏之月不可以兴土功,不可以合诸侯,不可以起兵动众,其义在养,免泄土气,此当为戊子时令之承用。

[1] 《礼记今注今译》上册,284页。

## 1.42 《管子·四时》虚置中央土

土德无位,辅四时出入,故《管子·四时》云:“其德和平用均,中正无私,实辅四时:春羸育,夏养长,秋聚收,冬闭藏。”<sup>[1]</sup>



图8 《管子·四时》

土居中央图

1.43 《管子·幼官(玄宫)》<sup>[2]</sup>之明堂月

令以土分寄于四时之季

《幼官》之明堂月令分三十时节,每节十二日,合三百六十日。

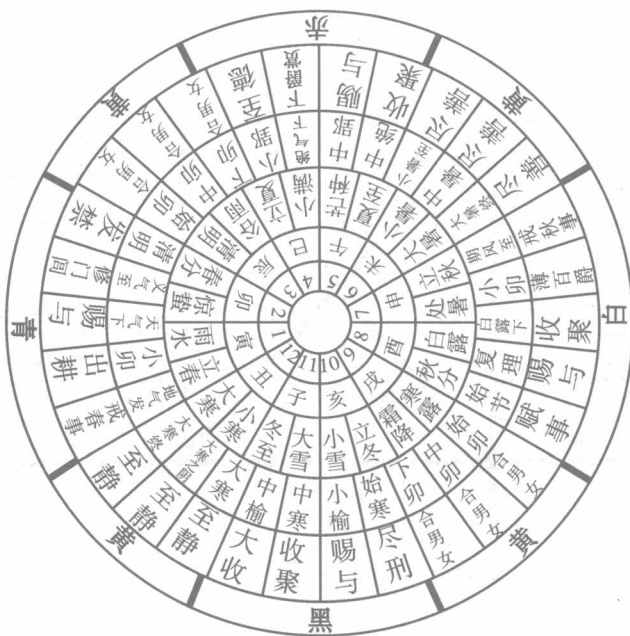


图9 《管子·幼官》三十时节圆图

[1] 《管子注释》下册,37页。

[2] 《管子注释》上册,67—68页。



春季八节称“八和时节”，夏季七节称“七举时节”，秋季八节称“九和时节”，冬季七节称“六行时节”；土行之“五和时节”未有列出。春夏秋冬之时节分配，略当于二十四节气，然春季三卯与秋季三卯皆“合男女”，夏季三暑则云“尽善”，而冬季三寒言“至静”，分处辰戌未丑之土位，故“五和时节”之具体内容于此可知。图示见图9、图10：

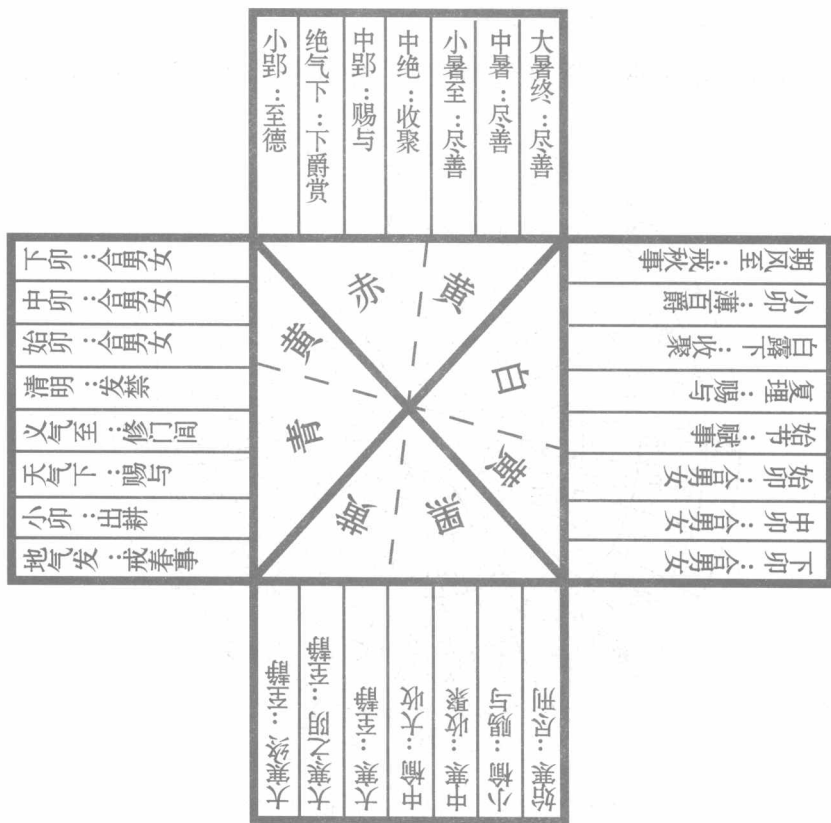


图10 《管子·幼官》明堂月令图

### 1.5 五方义之历史追溯

1987年河南濮阳西水坡出土六千六百年前之墓葬,墓主两侧有以蚌壳摆塑之龙虎图案<sup>〔1〕</sup>。见图11:

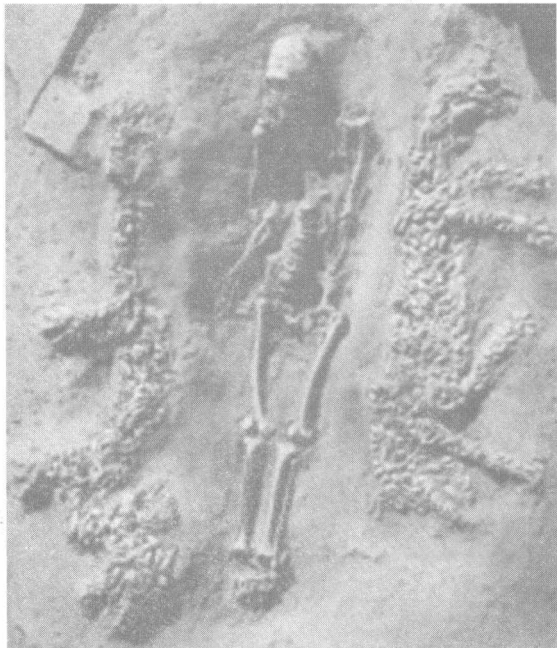


图11 河南濮阳西水坡墓葬之青龙白虎蚌壳图

墓葬之整体布局图示见图12。

考古判定苍龙白虎北斗所示为北斗二宫图。而殉人之方位特征乃示二分二至<sup>〔2〕</sup>。饶宗颐教授云:

---

〔1〕 图版见《中华文明史》(石家庄:河北教育出版社,1989年10月)第一卷。

〔2〕 有关此墓葬的情况,可参考冯时:《中国天文考古学》第六章《星象考源》,278—301页。

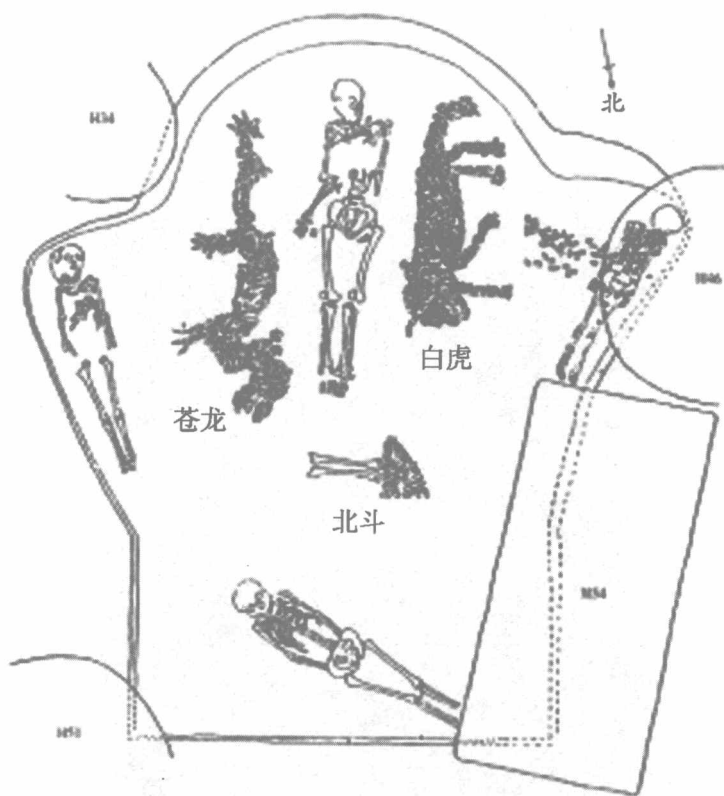


图 12 河南濮阳西水坡 45 号墓平面图<sup>[1]</sup>

自皇古以来,先民观察星象,东苍龙、西白虎之观念,久已确立。龙虎列于东西,即代表火与参两宿,古人称之为“天之大纪”。<sup>[2]</sup>

[1] 图版见冯时:《中国天文考古学》(北京:中国社会科学出版社,2001年11月),279页。

[2] 《甲骨文天文学气象通检·前言》,见《甲骨文通检》(香港:中文大学出版社,1995年),17页。

龙虎二者的对峙,久已成为古代天文区域的标记,龙和虎二字在卜辞所见的涵义,和我们现在的理解,事实上没有太大的差别。<sup>〔1〕</sup>

六千六百年前天象观测已及于北斗与二分二至,此当为其后五行之播入四时奠基。五行于四方有云:左青龙、右白虎、前朱雀、后玄武,则知五行思想与天文关系之密切。

五行历之五方古义,因五行播入四时,“土行”居中而转为中央四正之新义。尧、舜之时,中央四正之方已用于政治。《尚书·舜典》载帝舜巡狩四方:

岁二月,东巡守,至于岱宗……五月,南巡守,至于南岳……  
八月,西巡守,至于西岳……十有一月,朔巡守,至于北岳……<sup>〔2〕</sup>

舜历建正于寅<sup>〔3〕</sup>,帝舜之出巡,行程先后实按五行生序<sup>〔4〕</sup>,而五行

〔1〕《甲骨文天文学气象通检·前言》,见《甲骨文通检》,35页。

〔2〕《尚书正义》卷第三,60页。

〔3〕王肃以为自夏以上皆建正于寅。见《尚书·尧典》“正月至群后”疏引《史记·历书》“昔自在古历,建正作于孟春”。《索隐》亦云:“案古历者谓黄帝《调历》以前,有《上元》、《大初》等,皆以建寅为正。”所言皆以夏及以上之历均建正于寅,尧、舜之历自同于此。

〔4〕学者云此乃五行家造作。见蒋善国《尚书综述》(上海:上海古籍出版社,1988年3月),163页。五行家如《史记·日者列传》所载,乃占日吉凶,而《隋书·经籍志三》以为五行家“为卜筮以考其吉凶,占百事以观于来物,睹形法以辨其贵贱”,故五行家只是术数之士。春秋时代裨灶、史墨等人皆精于五行,孔子亦有深邃之五行思想,则五行家实何所指?战国时代如驺衍之徒,专事机祥,又有何本领造作《尚书》文义?故舜之巡守实为上古五行思想之遗留。

生序以木为首出,位于东方,岁在二月。帝舜所用历法,与夏历相当,故孔子云:“虞、夏之历,正建于孟春。”(《大戴礼·诰志》)<sup>[1]</sup>,则虞历同于夏历,俱为二月建寅之历。孔子云“天子岁二月,为坛于东郊”(《大戴礼·虞戴德》)<sup>[2]</sup>,故知帝舜依历祭祀,一准于五行。祭祀依建正于寅之夏历(包括虞历),乃因“夏数得天,百王所同也”(《逸周书·周月解》)<sup>[3]</sup>。“得天”言历法建正于寅者乃与天时之变易若合符契。见图13。

《禹贡》<sup>[4]</sup>所述九州地理,亦按五行生序铺陈,宋人洪迈《容斋随笔·禹治水》有云:

《禹贡》叙治水以冀、兖、青、徐、扬、荆、豫、梁、雍为次。考地理言之,豫居九州中,与兖、徐接境,何为以自徐之扬,顾以豫为后乎?盖禹顺五行而治之耳。冀为帝都,既在所先而地居北方,实于五行为水,水生木,木东方也,故次之兖、青、徐;木生火,火南方也,故次之扬、荆;火生土,土中央也,故次之以豫;土生金,金西方也,故终于梁、雍。所谓彝伦攸叙者此也。<sup>[5]</sup>

[1] 《大戴礼记解诂》卷九,181页。

[2] 《大戴礼记解诂》卷九,176页。

[3] 黄怀信等:《逸周书汇校集注》,619页。

[4] 见蒋善国《尚书综述》第五章探讨《禹贡》之著作时代,引述王国维以《禹贡》等文字所以平易,或为后世所重编,然作者为周初之人(173页)。按:《禹贡》九州之次序依五行相生序,但隐而不显,非重编之人刻意为之,应是原始资料已有此序,为后人窥破而已。

[5] 《容斋随笔》(郑州市:中州古籍出版社影印四部丛刊续编本,1993年9月)卷一。



图 13 建正于寅之虞夏历方位图

(此图为对应现实之地理位置,故改易为现今所用左右东、天北地南之方位)

帝舜出巡方向图示见图 14:

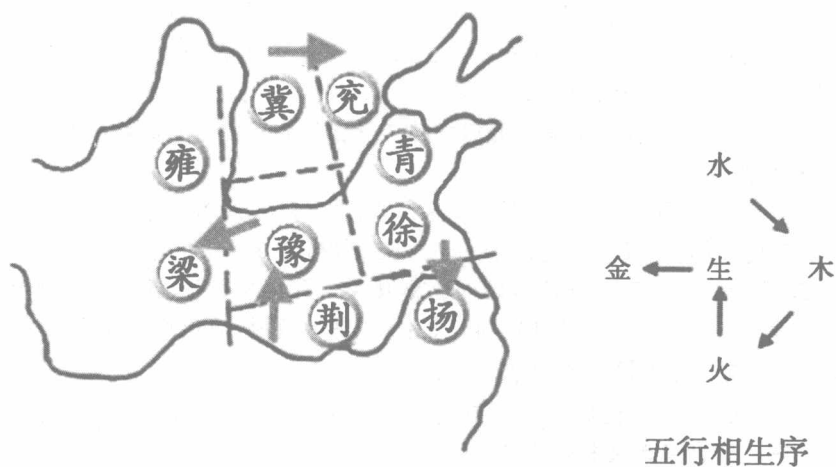


图 14 帝舜出巡方向图

《舜典》述帝舜巡狩四方,《禹贡》叙九州地理之序,皆有五行思想寓于其中,于此可见五行思想本属上古之政治思想,而为人君施政之重要指导原则。

商代广泛应用五行,表现于对五数之重视,如“又岁于帝五臣”、“宁秋于帝五玉臣”等<sup>[1]</sup>,又频见“五族”、“五鹿”一类词汇<sup>[2]</sup>。五行方位由四方风之观念而知,四方风、神之名号,有谓东方之“析”关乎伐木,木处东方;南方之“炎”为磷,磷为鬼火,火处南方;西方之“夷”有杀意,“彝”则为青铜所铸,表示金,金处西方;北方之“宛”通元,义为鼃,水族,水在北方<sup>[3]</sup>。据此,则殷商之时水火木金土五材已配四方。有四方自有中央<sup>[4]</sup>,如地域有东、南、西、北土,居中为商,故称中商<sup>[5]</sup>。卜辞所示房室中央称大室、中室,处于四方者则称之为东室、南室等<sup>[6]</sup>。

[1] 《甲骨文天文气象通检·前言》,见《甲骨文通检》,20页。

[2] 《甲骨文职官人物通检·前言》,见《甲骨文通检》第四册《职官人物》(香港:中文大学出版社,1995年),8页。

[3] 见赵载光:《从卜辞中的四方神名看五行的演化》(《湘潭大学学报》,1991年2期)。

[4] 李学勤认为有四方、四风就有四季,因为四方风之观念与四季紧扣在一起。见氏着《走出疑古时代》(《中国文化》,1992年7期,5页)。冯时则以为殷代四方风反映分、至四节及其时之物候现象。见氏着《殷卜辞四方风研究》(《考古学报》,1994年2期),133页。按:有四方之观念,自有中央位置之存在。甲骨文之“行”字作“𠂔”,有中通四方之象。

[5] 见胡厚宣《论殷代五方观念及中国称之为起源》(《甲骨学商史论丛·初集》上,台湾大通书局,1972年)。

[6] 商代既有四方观念,自有四室;中央之室称大室、中室。见《甲骨文简明词典——卜辞分类读本》(中华书局,1990年2月),214页。

## 1.6 五气之流裔

播五行于四时,五气乃退而为配历之用,然观气之法仍流衍不绝。杜预云:“八方之气谓之八风。”<sup>〔1〕</sup>气动成风,气为风之体,风为气之用。殷代有四方风,后演为八方风,八风因八节而立,故又云八节风。八节与八卦相配,故言八卦气、八卦风。《易纬·通卦验》之卦炁说,就“分”、“至”、“启”、“闭”八方显示五行色尚。卦气义同八风,皆与物候相关,有助于测定八节,故仍与广义之历法相符。八方风、气之名称表列如下:

八节	八方	甲骨文	《尔雅》	《淮南子墜形训》	《淮南子天文训》 《易纬通卦验》 《春秋考异邮》 郑玄之说	京房之说	《淮南子天文训》之高诱注	《淮南子墜形训》之高诱注	《易纬通卦验》
立春	东北			焱风	条风	融风	艮风	艮气	艮炁
春分	东	协	谷风	条风	明庶风	明庶风	震风	震气	震炁
立夏	东南			景风	清明风	清明风	巽风	巽气	巽炁
夏至	南	微	凯风	巨风	景风	景风	离风	离气	离炁
立秋	西南			凉风	凉风	凉风	坤风	坤气	坤炁
秋分	西	彝	泰风	飏风	闾阖风	闾阖风	兑风	兑气	兑炁
立冬	西北			丽风	不周风	不周风	乾风	乾气	乾炁
冬至	北	役	凉风	寒风	广莫风	广莫风	坎风	坎气	坎炁

〔1〕 《左传·襄公二十九年》“八风平”注。《春秋经传集解》第十九,1127页。



## 第二章 天上五行与地上五材

### 2.1 六府与五材之历史关系

五行之名既统摄五气及五材,故有在天五气与在地五材之分。五材源于六府。六府之设,少皞氏之世已然。《左传·昭公二十九年》载蔡墨言五行之官:

夫物,物有其官……官宿其业,其物乃至……故有五行之官,是谓五官,实列受氏姓,封为上公,祀为贵神。社稷五祀,是尊是奉。木正曰句芒、火正曰祝融、金正曰蓐收、水正曰玄冥、土正曰后土。……少皞氏有四叔:曰重、曰该、曰修、曰熙,实能金、木及水。使重为句芒,该为蓐收,修及熙为玄冥,世不失职,遂济穷桑,此其三祀也。颛顼氏有子曰犁,为祝融;共工氏有子曰勾龙,为后土,此其二祀也。后土为社;稷、田正也。有烈山氏之子曰柱,为稷,自夏以上祀之;周弃亦为稷,自商以来祀之。<sup>〔1〕</sup>

表列文义如下:

---

〔1〕《春秋经传集解》第二十六,1576页。

官名	所职	司职者	神名
木正	司木	少皞氏之叔重	勾芒
火正	司火	颛顼氏之子犁	祝融
金正	司金	少皞氏之叔该	蓐收
水正	司水	少皞氏之叔修、熙	玄冥
土正	司土	共工氏之子勾龙	后土
田正	司谷	烈山氏之子柱;周弃	稷

六府由六正所司,而田正不入五行之官。孔子言六府之义云:

水、火、金、木、土、谷,此谓六府;废一不可,进一不可,民并用之。……昔夏、商之未兴也,伯夷谓此二帝之眇。(《大戴礼·四代》)<sup>[1]</sup>

伯夷为虞史,二帝即尧、舜。尧、舜以六府之事为大政而致成功。烈山氏之子柱为稷,夏代以来受祀,以故自少皞氏以来,至于尧、舜,皆设六府。《左传·文公七年》晋郤缺释《夏书》“九歌”言及六府<sup>[2]</sup>,《禹贡》云:“六府孔修。”<sup>[3]</sup>《大禹谟》<sup>[4]</sup>云:

禹曰:“于!帝念哉!德惟善政,政在养民。水、火、金、木、

[1] 《大戴礼记解诂》卷九,165页。

[2] 《春秋经传集解》第八,460页。

[3] 《尚书正义》卷第六,165页。

[4] 今本古文《尚书》虽非原篇,然其来源亦有本,缀拾古籍零散资料及遗文而润饰则有之。《今古文尚书全译·前言·三》(贵阳市:贵州人民出版社,1991年11月)认为《晚书》主要是《尚书》之辑佚。李学勤认为《古文尚书》与孔氏家学有极深渊源,有可能成于孔安国等孔氏学者之手。见《竹简家语与汉魏孔氏家学》(《李学勤集》,372—378页)。《大禹谟》此节引文虽出于《左传·文公七年》晋郤缺之言,然非全同,且《大禹谟》之言与《禹贡》之“六府孔修”相表里,故引而用之。

土、谷惟修……”〔1〕

由此而言,夏代之时六府业已存在;尧、舜之时六府为大政,则夏禹承袭自为必然。周弃为稷,商朝以来受祀,故殷商仍存六府。《洪范》所云“土爰稼穡”,乃六府转五行之关键。蔡沈《书集传》云:

《洪范》五行水、火、木、金、土而已,谷本在木行之数,禹以其为民食之急,故别而附之也。〔2〕

谷以质性言当入木行,然谷因土而生,可并入土,故知六府归入五行,而非五行析出六府。

“六府”于周人为历史名词,故《左传·襄公二十七年》云:“天生五材,民并用之。”〔3〕此言五材而不言六府;郯缺言六府为述古。孔子言六府亦为述古,孔子针对现实政治而言“理顺五行”(《帛书易传·二三子》)〔4〕,置五行于地道(见《帛书易传·要》)〔5〕,凡此五行皆为实物义之五材,故五行涵义,既有在天五行(五气之义),复有在地五行(五材之义)。此义《文子·微明》有云:“天有五方,地有五行。”〔6〕孔颖达言五行与五材之义云:

《书传》云:“水、火者百姓之所饮食也;金、木者百姓之所兴

〔1〕《尚书正义》卷第四,89页。

〔2〕《书经集传》(上海:上海古籍出版社,1987年3月)卷一《大禹谟》“禹曰于帝念哉”至“俾勿坏”注。12页。

〔3〕《春秋经传集解》第十八,1086页。

〔4〕《国际易学研究》(北京:华夏出版社,1995年1月)第一辑,9页。

〔5〕《国际易学研究》第一辑,29页。

〔6〕李定生、徐慧君:《文子校释》(上海:上海古籍出版社,2004年3月),卷第七,295页。

作也；土者万物之所资生也；是为人用。”五行即五材。……谓之行者，若在天则五气流行，在地则世所行用也。<sup>〔1〕</sup>

由是而知在天五气与在地五材，皆统称为五行。春秋时代一则以“五行”为民生所资之五材<sup>〔2〕</sup>，一则用“五行”为哲学框架以理解宇宙万物之存在。

## 2.2 五材匹配五方

五材配五行，传世文献始见于《洪范》所云：“一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。”<sup>〔3〕</sup>《洪范》五行之方位如下：

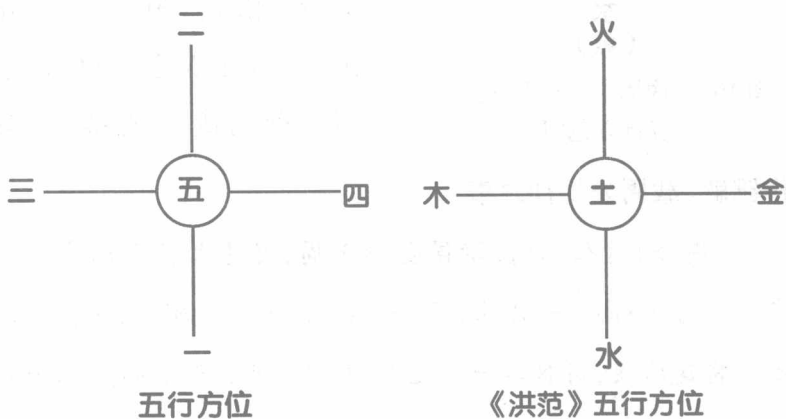


图 15 《洪范》五行方位图

〔1〕《尚书·洪范》“一、五行至作甘”疏。《尚书正义》卷十二，301—302 页。

〔2〕《左传·昭公二十五年》：子大叔引子产之言：“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民实则之。则天之明，因地之性，生其六气，用其五行……”《春秋经传集解》第二十五，1516 页。

〔3〕《尚书正义》卷十二，301 页。

《洪范》为周室初建,箕子向武王述夏朝之古,故五材配五方始于夏禹。商末周初,文、武、周公之时亦遵用五行。《逸周书·小开武解》<sup>[1]</sup>云:

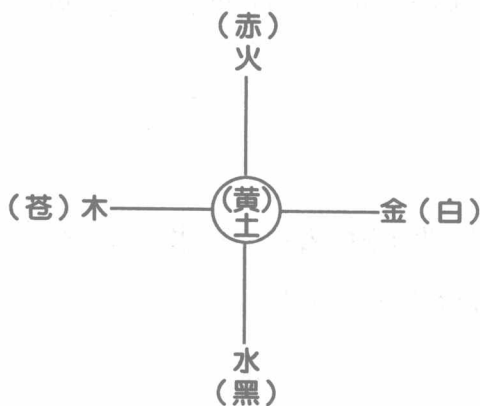


图 16 《逸周书·小开武》之五行方色图

周公旦曰:“在我文考……循用五行。……一黑,位水;二赤,位火;三苍,位木;四白,位金;五黄,位土。”<sup>[2]</sup>

此为周公追美其父文王之循用五行。由《洪范》及《小开武解》五行序次之一致,显示五行序列已固定成型。《逸周

书·作雒解》载周公封社之事:

〔周公〕封人社壝,诸侯受命于周,乃建大社于国中,其壝:东——青土;南——赤土;西——白土;北——骊土;中央衅以黄土。将建诸侯,凿取其一方之土,煮以黄土,苴以白茅,以为社之封,故曰受列土于周室。<sup>[3]</sup>

可见周初之封建诸侯,其封土仪式已遵用五行,以五色土配五方色。

〔1〕《小开武》之写定,当与《洪范》基本同时,见黄怀信:《逸周书源流考辨》,101页。

〔2〕《逸周书汇校集注》卷三,289页。

〔3〕《作雒解》之写定不晚于春秋早期,可信为西周初年之事。见黄氏《逸周书原流考辨》,110页。

准此而言,周室之用五行,特征有三:一、沿用尧、舜以来中央四正之方位;二、沿袭夏禹以来之传统,以五材配五行;三、颜色、方位匹配而为方色,而五色、五材相匹当在西周以前。

五色始见于《益稷》“以五采彰施于五色”<sup>〔1〕</sup>,郑玄云:“未用谓之采,已用谓之色。”<sup>〔2〕</sup>孙星衍以采为丝色五色<sup>〔3〕</sup>。周公之时,五色配五行,为五行思想之重要特征。周人广用五方色尚,故《周礼·司徒·牧人》云:

望祀,各以其方之色牲毛之。<sup>〔4〕</sup>

《周礼·春官·龟人》云:

龟人掌六龟……各以其方之色与其体辨之。<sup>〔5〕</sup>

“各以其方之色”指五行方色,祭祀山川(望祀)之不同方位须具方色之牺牲;龟人则以龟缘之色以辨六龟:玄色为天龟、黄色为地龟、青色为东龟、白色为西龟、赤色为南龟、黑色为北龟。此周人于朝会与祭祀广用五行方色之明证。

### 2.3 五行序列

《洪范》五行方位未显生克序次。《左传·文公七年》、《大戴

〔1〕《尚书正义》卷第五,116页。

〔2〕见孙星衍:《尚书今古文注疏》(北京:中华书局标点本,1986年12月)卷二,102页。

〔3〕孙星衍:《尚书今古文注疏》卷二,102页。

〔4〕孙诒让:《周礼正义》(北京:中华书局标点本,1987年12月)卷二十三,916页。

〔5〕《周礼正义》卷四十八,1950页。

礼·四代》、《淮南子·泰族训》、《尚书·大禹谟》等所言六府序次皆为“水、火、金、木、土、谷”。蔡沈《书集传》有云:

水、火、金、木、土、谷惟修者,水克火,火克金,金克木,木克土,而生五谷,或相制以泄其过,或相助以补其不足。<sup>〔1〕</sup>

此言五行相克而后生谷,乃囿于生克论之曲说。六府、五材言实物之用,不涉哲理,无与于生克,故六府、五材之排列不具生克义。以此,《尚书大传》所言水、火、金、木、土乃民生资具<sup>〔2〕</sup>;《左传·昭公二十九年》蔡墨言“五正”之序为木、火、金、水、土<sup>〔3〕</sup>;孔子言地道五行水、火、金、土、木<sup>〔4〕</sup>;《礼运》云:“用水、火、金、木,饮食必时”<sup>〔5〕</sup>。凡此皆为实物义五行,其排列不具生克义。水、火乃民生最需之二物,以此,古人多以水、火为喻<sup>〔6〕</sup>。

《孔子家语·五帝》载老聃言五行:水、火、金、木、土,序列亦不及生克义,而孔子以五行言帝王德性则言五行生序:先木,次火,次土,次金,次水<sup>〔7〕</sup>。《周易·说卦》云:“万物皆出于震,震东方也。”

〔1〕《书经集传》卷一,12页。

〔2〕《尚书正义》卷十二,302页。

〔3〕《春秋经传集解》第二十六,1576页。

〔4〕帛书《要》,《国际易学研究》第一辑,29页。

〔5〕孙希旦:《礼记集解》(北京:中华书局,1989年2月)卷二十二,622页。

〔6〕如孟子云:“今之为仁者,犹以一杯水,救一车薪之火也,不熄,则谓之水不胜火。”(《孟子·告子上》)见《孟子注疏》(李学勤主编,北京:北京大学出版社,1999年12月)卷第十一下,317页。

〔7〕陈士珂辑:《孔子家语疏证》(上海:上海书店,1987年1月)卷六,161页。

《管子·五行》所载五行序次乃相生序。五行生序乃帝舜出巡先后位次之指导,亦《禹贡》叙地理先后位次之依凭,皆以“木”为首出。至于以“水”首出者如《乾凿度》所云:“运五行:先水次木,生火次土及金”<sup>〔1〕</sup>,当为后起之说。

五行相克,首见于春秋初秦德公二年所言之“伏日”,此为夏火至秋金,不合五行生序之变通方法。《左传·昭公三十一年》史墨言“火胜金”<sup>〔2〕</sup>,显与“伏日”说相同,皆属五行相克思想。《孙臆兵法·地葆》言五色相胜:“青胜黄,黄胜黑,黑胜赤,赤胜白,白胜青。”<sup>〔3〕</sup>以“木”首出,当为五行相克序之初义,而金、木、水、火、土之相克序次,当为后起,亦最流行<sup>〔4〕</sup>。

〔1〕《易纬·乾坤凿度》(卷上),《纬书集成》,13页。

〔2〕《春秋经传集解》第二十六,1594页。

〔3〕张震泽:《孙臆兵法校理》(北京:中华书局,1984年1月),72页。

〔4〕如《文子·自然》云:“金、木、水、火、土,其势相害……”《文子校释》,303页。《左传·襄公二十七年》杜预注“天生五材”云:“金、木、水、火、土。”《春秋经传集解》第十八,1087页。《子华子·北宫意问》(上海:上海古籍出版社,1990年9月)云:“金、木、水、火、土,五精之总也。”第九卷,35页。



## 第三章 明 堂

### 3.1 明堂

本章以明堂为中心,揭出周初广泛应用五行之情。礼制中之朝会及祭祀,在周人属国之大事,周人在此等庄严场合,必以严肃态度为之,然其中含蕴浓厚之五行思想,此中深意,即认五行为天道之外在形式,行事顺应五行乃顺从天意之表现。

明堂制度肇自远古,然明堂之记载与先儒之解说莫衷一是,研究明堂遂治丝益焚。由传世文献及甲骨、金文之综合研究,周初应用五行,以明堂之结构与功能为重。

“明堂”一词为同制建筑之统称。郑玄注《周礼·考工记·匠人》谓宗庙、王寝、明堂互言以明同制<sup>[1]</sup>。蔡邕《明堂月令论》谓清庙、太庙、太室、明堂、太学、璧雍,皆异名同事,其实一也<sup>[2]</sup>。王国维《观堂集林·明堂庙寝通考》亦言明堂、宗庙、王寝三者异名同制<sup>[3]</sup>。

---

〔1〕 郑注“周人明堂”至“凡室二筵”。李学勤主编:《周礼注疏》(北京:北京大学出版社,1999年12月)卷四十一,1152页。

〔2〕 《周礼正义》卷八十四《冬官·匠人》“周人明堂”至“凡室二筵”疏引,3461页。

〔3〕 王国维:《观堂集林》(北京:中华书局,1984年5月)卷三,137页。

清人金榜《礼笺·明堂》有言“路寝五室之制,夏后殷周一也,夏曰世室,殷曰重屋,周曰明堂”<sup>〔1〕</sup>,指出路寝、明堂异名同实。金榜区分“明堂”为不同功能之两组建筑,一为王居听政之路寝(大寝),一为会见诸侯之宫、坛<sup>〔2〕</sup>。为便叙述,前者称“路寝明堂”,而后者谓“宫坛明堂”。

### 3.2 路寝明堂

路寝明堂历史悠久,名称代有变更。《尸子》云:“黄帝曰合宫,有虞氏曰总章,殷人曰阳馆,周人曰明堂。”<sup>〔3〕</sup>《周礼·考工记·匠人》言夏后氏有世室,殷人有重屋,周人有明堂。殷人明堂称阳馆或重屋。

从形制而言,明堂之初始结构当如《淮南子·主术训》所言“明堂之制,有盖而无四方”<sup>〔4〕</sup>;《史记·封禅书》载武帝时济南人公玉带上《黄帝明堂图》,中有一殿,以茅为盖,四面无壁<sup>〔5〕</sup>。此当为明堂之原始建构。钱玄谓室无四壁为堂,堂上无四壁则明亮,因而谓之“明堂”<sup>〔6〕</sup>。

〔1〕 见阮元编:《清经解》(上海:上海书店,1988年10月)第三册,卷五五六“明堂”,836页。

〔2〕 这一分别为金榜所洞识,本文即依此而开展论述。

〔3〕 汪继培辑《尸子》卷下,《二十二子》(上海:上海古籍出版社,1988年5月),376页。

〔4〕 《淮南鸿烈集解》上册,卷九,271页。

〔5〕 《史记》卷二十八,1401页。

〔6〕 见钱玄:《三礼名物通释·璧雍明堂》(南京市:江苏古籍出版社,1987年3月),121页。

明堂之外部形制，古籍多言上圆下方，如《大戴礼·明堂》云：“以茅盖屋，上圆下方。”<sup>〔1〕</sup>《三辅黄图·明堂》引《孝经援神契》云：“明堂上圆下方，八窗四牖”<sup>〔2〕</sup>，《后汉书·祭祀志》刘昭注引《新论》云：“天称明，故命曰明堂，上圆法天，下方法地。”<sup>〔3〕</sup>《白虎通·辟雍》谓明堂上圆下方<sup>〔4〕</sup>。孙诒让《周礼正义》于明堂结构具体言之：

重屋谓屋有二重，下为四阿者，方屋也；其上重者，则圆屋也。圆屋以覆中央之五室，而盖以茅，方屋以覆外出之四堂，而盖以瓦，此亦殷、周之通制。……上圆者，指上重高屋如圆盖形，出四阿之上者而言也。<sup>〔5〕</sup>

古人之体会天道，其一即为天圆地方，故明堂以上圆（“上圆”乃以平面视觉而言，如就立体视觉言之则为圆锥形）下方为基本形构，故《三辅黄图》云：“明堂者明天道之堂也。”<sup>〔6〕</sup>是故“凡人民疾，六畜疫，五谷灾者，生于天，天道不顺生于明堂不饰，故有天灾则饰明堂也”（《大戴礼·盛德》）<sup>〔7〕</sup>。

明堂方基，乃“亚”形结构，孙诒让云：

若夏之世室，无上圆之屋，则屋与堂基皆方，不可以言上

〔1〕《大戴礼记解诂》卷八，149页。

〔2〕陈直：《三辅黄图校正》（陕西人民出版社，1985年4月），112页。

〔3〕王先谦：《后汉书集解》（北京：中华书局，1991年8月）《祭祀志》中第八，1128页。

〔4〕《白虎通疏证》卷六，265页。

〔5〕《周礼正义》卷八十三《冬官·匠人》“殷人重屋”疏，3444页。

〔6〕李昉等：《太平御览》（北京：中华书局，1985年10月）《礼仪部十二·明堂》卷五三三，2421页。

〔7〕《大戴礼记解诂》卷八，143页。

圖矣。<sup>〔1〕</sup>

夏代世室为单层之“亚”形五室结构,未有圆盖上层。而“行”甲骨、金文字形(𠄎)与明堂结构相同,故明堂五室具五行方位之特征,胡厚宣谓“亚”字本像建筑物内角落之形,用以安放先祖神主并作祭祀之用<sup>〔2〕</sup>。徐中舒考释甲骨文“亚”字形构云:

甲骨文亚字盖像古代聚族而居之大型建筑平面图形。殷代之城墉、庙堂、世室、墓葬沿用此形,即《周礼·考工记》所谓之殷人四阿重屋。阿、亚古音同,故通用。<sup>〔3〕</sup>

殷因于夏礼,周因于殷礼,故明堂地基俱为“亚”形结构。王梦鸥于《古明堂图考》复原《管子》幼官(玄宫)图(见图17),即为“亚”形结构<sup>〔4〕</sup>。

按《周书·明堂解》,明堂于中央太庙以外,四面复有堂,南曰明堂,北曰玄堂,东曰青阳,西曰总章。<sup>〔5〕</sup>蔡邕《明堂月令论》云:

东曰青阳,南曰明堂,西曰总章,北曰玄堂,中央曰太室。《易》曰:“离也者明也,南方之卦也。圣人南面而听天下,向明而治。”人君之位,莫正于此,故虽有五名,而主以明堂也。<sup>〔6〕</sup>

〔1〕《周礼正义》卷八十三《冬官·匠人》“殷人重屋”疏,3444页。

〔2〕胡厚宣:《论殷代五方观念及中国称谓之起源》所引卜辞,《甲骨学商史论丛·初集上》,213页。

〔3〕徐中舒主编《甲骨文字典》(成都:四川辞书出版社,1993年9月),1523页。

〔4〕台湾孔孟学会主编:《三礼研究论集》(台北:黎明文化事业公司,1981年1月),299页。

〔5〕《玉海》卷九十五《郊祀·周明堂》引,1726页。

〔6〕《周礼正义》卷八十四《冬官·匠人》疏引,3449页。

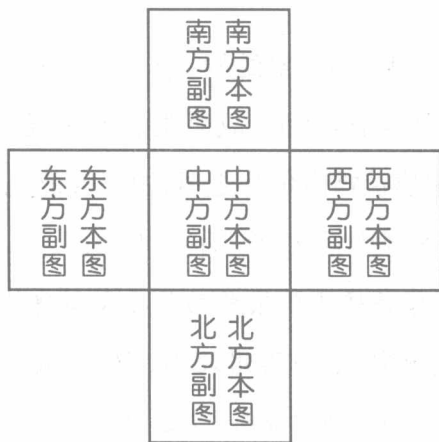


图 17 《管子·幼官》明堂复原图

人君南面而听天下,故以南室明堂为尊,而五室各从方色,桓谭《新论·正经》云:“为四面堂,各从其色,以效四方。”<sup>〔1〕</sup>蔡邕《明堂月令论》云:“四乡五色者,象五行。”<sup>〔2〕</sup>孙诒让以青阳、玄堂之名义而谓明堂从方色,于理可信<sup>〔3〕</sup>。以色尚表方位,由此凸显五行与天道之联系,以故周人特重方色。

明堂于五室以外,复有九室之说。《大戴礼·明堂》谓明堂九室,室数为二九四、七五三、六一八<sup>〔4〕</sup>。表列如下:

4	9	2
3	5	7
8	1	6

〔1〕 见严可均校辑:《全后汉文》卷十四,《全上古三代秦汉三国六朝文》(北京:中华书局,1987年3月)第一册,546页。

〔2〕〔3〕 《周礼正义》卷八十三《冬官·匠人》“白盛”疏,3440页。

〔4〕 《大戴礼记解诂》卷八,150页。

《明堂》当有九宫图,以显九室位置,然传本剩下数字(《管子·幼官(玄宫)》情况类同),传统书写习惯由右至左,遂将九宫数读为二九四、七五三、六一八。五室与九室之异,当为内部结构繁化所致。今综合胡渭《易图明辨》之“明堂九室图”<sup>〔1〕</sup>,王国维《观堂学林》之“明堂图”<sup>〔2〕</sup>,并参照考古发掘为基础之王莽时代明堂复原图<sup>〔3〕</sup>,重绘明堂平面图,以示五室与九室之关系。图示见图 18、图 19:

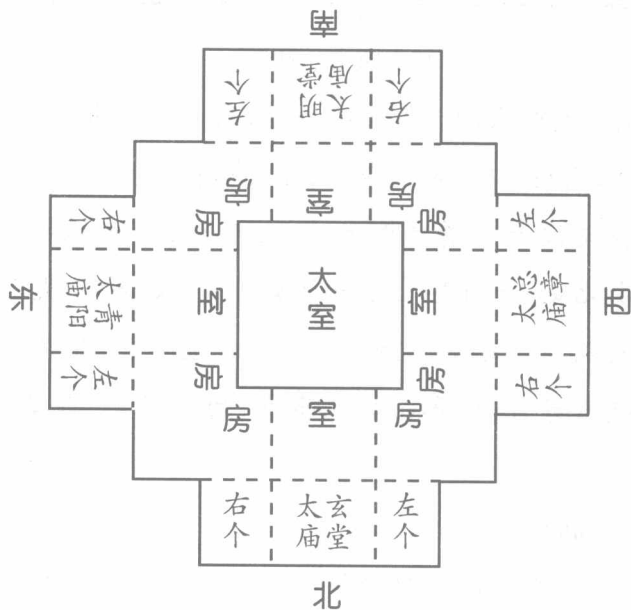


图 18 明堂五室与九室关系图

〔1〕 施维、丘小波主编:《周易图释大典》(北京:中国工人出版社,1994年12月)下卷,1195页。

〔2〕 《观堂学林》第一册,卷三,143页。

〔3〕 见程建军《中国古代建筑与周易哲学》(长春市:吉林教育出版社,1991年6月),59页。

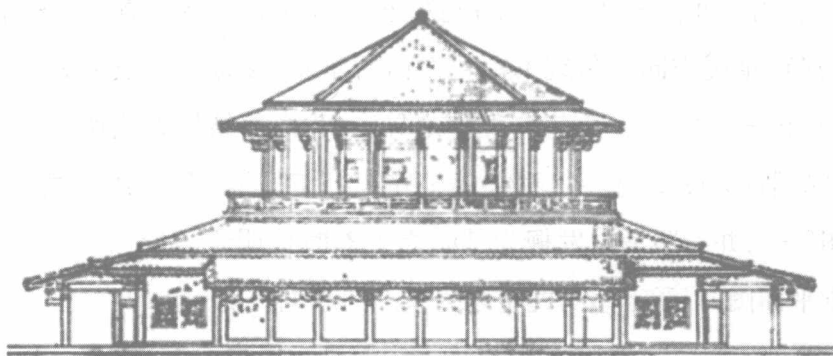


图19 明堂复原图〔1〕

明堂内部,有画人像以儆人君,《淮南子·主术训》有云:

文王周观得失,遍览是非,尧、舜所以昌,桀、纣所以亡者,皆着〔高诱注云:“着犹图也。”〕于明堂,于是略智博问,以应无方,由此观之,则圣人之智员矣。成、康继文、武之业,守明堂之制,观存亡之迹,见成败之变,非道不言,非义不行,言不苟出,行不苟为,择善而后从事焉,由此观之,则圣人之行方矣。〔2〕

《孔子家语·观周》云:

孔子观乎明堂,睹四门墉有尧舜之容、桀纣之像,而各有善恶之状,兴废之诚焉。又有周公相成王,抱之负斧扆南面以朝诸侯之图焉。〔3〕

〔1〕 本图采自程建军:《中国古代建筑与周易哲学》之“汉长安明堂立面图”,60页。

〔2〕 《淮南鸿烈集解》卷九,312页。

〔3〕 《孔子家语疏证》卷三,72页。

由明堂图像可知周王室之忧患意识与历史意识。《召诰》有云：“我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷”〔1〕，乃尧、舜、桀、纣图像置诸明堂之因由。《逸周书·明堂解》述周公平定叛乱而大朝诸侯于明堂〔2〕（按：此为宫坛明堂，详后），此一历史化为图像见于路寝明堂，以示周公摄政之特殊局面，用以宣扬周室文治武功之意，复褒扬周公之德。

### 3.3 宫坛之制

宫坛之制见于《周礼·司仪》、《仪礼·觐礼》、《礼记·明堂位》。《逸周书·王会》述成周之会，为埴于国外，坛有堂、内台、中台、外台、营墙〔3〕。《周礼·司仪》云：“将合诸侯，则令为坛三成，宫旁一门”〔4〕，《仪礼·觐礼》云：“诸侯觐于天子，为官方三百步，四门，坛十有二寻，深四尺，加方明于其上。”〔5〕郑玄注云：

四时朝觐，受之于庙。此谓时会殷同也。宫，谓埴土为埴，以象墙壁也。为宫者于国外，春会同则于东方，夏会同则于南方，秋会同则于西方，冬会同则于北方。〔6〕

〔1〕《尚书正义》卷第十五，399页。

〔2〕《逸周书汇校集注》，759—760页。

〔3〕《逸周书汇校集注》卷七。

〔4〕《周礼正义》卷七十二《秋官·司仪》，3009页。

〔5〕胡培翬：《仪礼正义》（南京市：江苏古籍出版社，1993年7月）卷二十，1310页。

〔6〕李学勤主编：《仪礼注疏》（北京：北京大学出版社，1999年12月）下册，卷二十七，525页。



《大戴礼·朝事》云:“〔天子〕退而朝诸侯,为坛三成,宫旁一门。”〔1〕金榜《礼笺·明堂》谓宫坛明堂“无室、庙、个之制,惟四面表其门则不殊”〔2〕。孔子于宫坛明堂之仪节、作用有云:

天子以岁二月,为坛于东郊,建五色,设五兵,具五味,陈六律,品奏五声,听明教。(《大戴礼·虞戴德》)〔3〕

是以天子盛服朝日于东堂,以教敬示威于天下也。(《大戴礼·四代》)〔4〕

五色、五兵、五味、五声之配置乃五行思想之体现。所言二月乃夏历二月,位于正东。孔子云:“虞夏之历,正建于孟春。”(《大戴礼·诰志》)〔5〕《史记·历书》言“昔自在古历,建正作于孟春。”〔6〕《索隐》云:“案古历者谓黄帝《调历》以前,有《上元》、《太初历》等,皆以建寅为正,谓之孟春也。及颛顼、夏禹亦以建寅为正。”王肃等以为自夏以上皆以建寅为正〔7〕。按此,则帝舜出巡当依建寅之历。孔子答颜渊为邦之问而答以“行夏之时”(《论语·卫灵公》)〔8〕,是知孔子特重建寅之夏历,此因“万物春生夏长,秋收冬藏,天地之正,四时之极,不易之道。夏数得天,百王所同”(《逸周

〔1〕《大戴礼记解诂》卷十二,229页。

〔2〕《清经解》(第三册)卷五五六,837页。

〔3〕《大戴礼记解诂》卷九,176页。

〔4〕《大戴礼记解诂》卷九,166页。

〔5〕《大戴礼记解诂》卷九,181页。

〔6〕《史记》卷二十六,1255页。

〔7〕《尚书正义》卷第三《舜典》“正月”至“群后”疏引,55页。

〔8〕刘宝楠:《论语正义》(北京:中华书局)卷十八,621页。

书·周月解》)<sup>[1]</sup>。

“天子以岁二月为坛于东郊”之义,郑玄谓:“天子春帅诸侯拜日于东郊,则为坛于国东。”<sup>[2]</sup>而“天子朝日于东堂”之“朝日”,郑玄以为“春分之时”<sup>[3]</sup>。春分在二月中气,位于正东,图示如下:

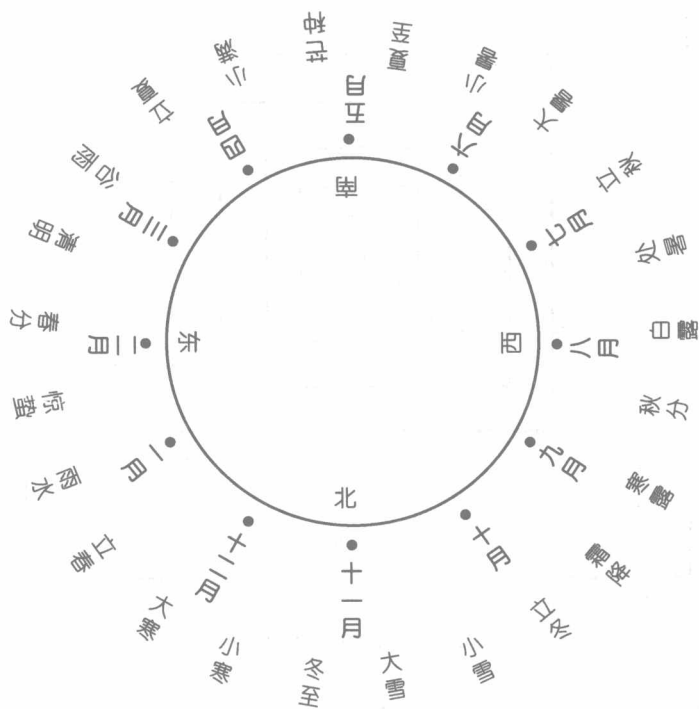


图20 节气方位图

时会殷同为不定期之朝会,天子会同诸侯,于都城外筑“方明

[1] 《逸周书汇校集注》卷六,619页。

[2] 《周礼注疏》下,卷三十八《司仪》“将合诸侯”至“宫旁一门”注语,1017页。

[3] 《礼记注疏》卷二十九《玉藻》“玄端而朝日于东门之外”注,543页。

坛”<sup>〔1〕</sup>,异季而殊方,一准于五行。图示宫坛明堂之平面图<sup>〔2〕</sup>如下:

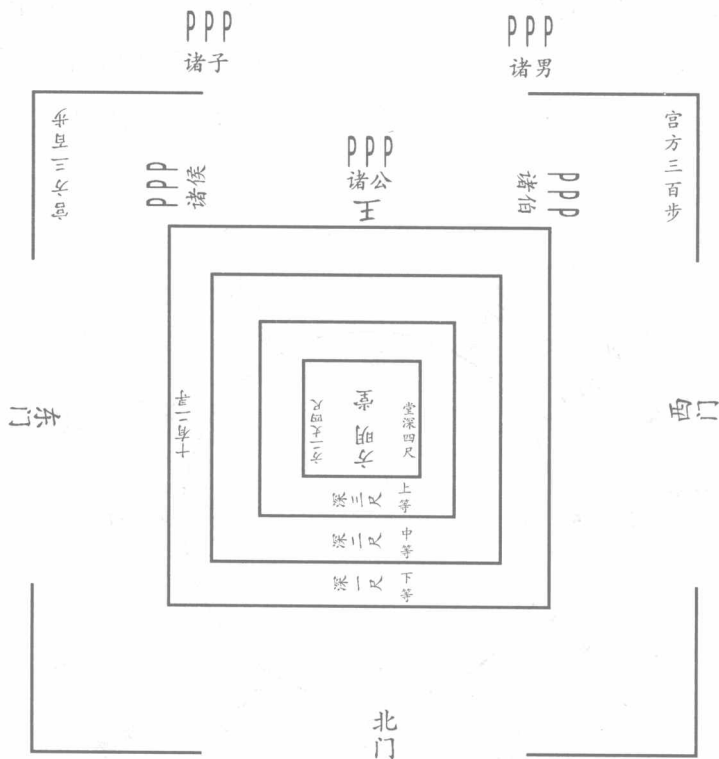


图 21 宫坛明堂平面图

明堂之位,《逸周书》之《明堂》、《王会》等篇及《礼记·明堂位》均有记载,足见周人对朝会礼仪之重视。出土穆王至孝王时期之彝器,铭

〔1〕“方明坛”一名依聂崇义:《新定三礼图》卷十一。见郑振铎编:《中国古代版画丛刊》(上海:上海古籍出版社,1988年8月)第一册,153页。

〔2〕此图依杨天宇:《仪礼译注》(上海:上海古籍出版社,1994年7月)《觐礼》之图10—2“会同宫坛”,466页。然方向改易为天南地北、左东右西,以符合古人画图方位之常法。

文多有朝位记录,典型文字为:

王在[某地],格[大室、大庙],即位,[某大臣]入右,[铭主]立中廷,北向。<sup>〔1〕</sup>

记录朝位乃周人传统,乃周人于方位具特殊体认之故,尤以君位所在之南方,故《周易·说卦》云:“离也者明也,南方之卦也,圣人南面而听天下,向明而治”<sup>〔2〕</sup>,故铭主受赐则立于中廷而北向。

朝会中之会同诸侯,有方明之祀,此礼肇自殷初,源远流长,《汉书·律历志》云:

《伊训》篇曰:“惟太甲元年十有二月乙丑朔,伊尹祀于先王,诞资有牧方明。”言虽有成汤、太丁、外丙之服,以冬至越第祀先王于方明,以配上帝。<sup>〔3〕</sup>

金榜《礼笺·明堂》、胡培翬《仪礼正义》皆以祀方明为殷礼之可考者。方明之为物,《觐礼》有云:

方明者,木也,方四尺,设六色,东方青,南方赤,西方白,北方黑,上玄,下黄。设六玉,上圭,下璧,南方瑋,西方琥,北方璜,东方圭。<sup>〔4〕</sup>

今依据聂崇义《新定三礼图》,绘方明图<sup>〔5〕</sup>,见图22。

据此,方明六面以象六合,方色既示方位并其方之神,故含义甚丰。

〔1〕 见马承源主编:《商周青铜器铭文选》第三卷《商西周青铜器铭文释文及注释》(北京:文物出版社,1988年。)

〔2〕 《周易正义》卷第九,327页。

〔3〕 《汉书》卷二十一下,1014页。

〔4〕 《仪礼正义》卷二十,1315页。

〔5〕 《中国古代版画丛刊》第一册,152页。

周人之礼神六器以方色寓六合神祇。《周礼·大宗伯》云：

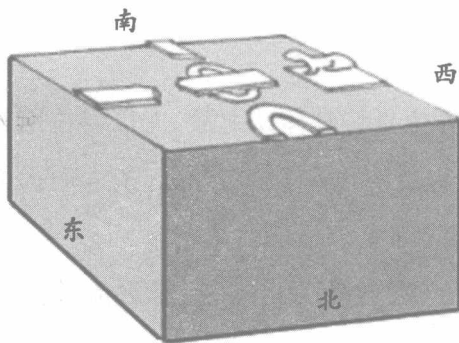


图22 方明图

以玉作六器，以礼天地四方。以苍璧礼天，以黄琮礼地，以青圭礼东方，以赤璋礼南方，以白琥礼西方，以玄璜礼北方。<sup>〔1〕</sup>

六器形制乃周人对天地四方之形象性体会，郑玄注云：

礼神者必象其类：璧圆象天；琮八方象地；圭锐象春物初生；半圭曰璋，象夏物半死；琥猛象秋严；半璧曰璜，象冬闭藏，地上无物，唯天半见。<sup>〔2〕</sup>

据聂崇义《新定三礼图》，绘六器<sup>〔3〕</sup>，见图23：

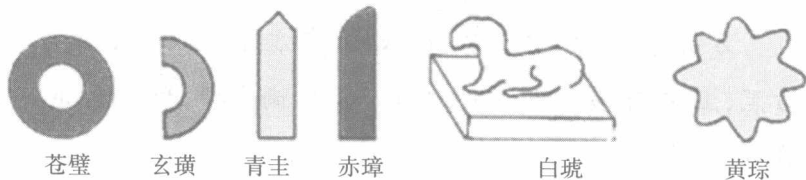


图23 六图形制图

六合各有其色，而五行方色缺玄；玄出于黑，故玄、黑同色而为五。

《周礼·考工记》云：

画绩之事，杂五色；东方谓之青，南方谓之赤，西方谓之白，

〔1〕 《周礼注疏》上，卷第十八《周礼大宗伯》，477—478页。

〔2〕 《周礼注疏》上，卷第十八《周礼大宗伯》，478页。

〔3〕 《中国古代版画丛刊》第一册，146—149页。

北方谓之黑，天谓之玄，地谓之黄。<sup>〔1〕</sup>

青赤白黑玄黄而谓五色，乃玄合于黑之故。孔颖达疏《礼运》“五色六章”亦同此义，疏云：

六章者，兼天玄也。以玄、黑为同色，则五中通玄绩以对五方，则为六色，为六章也。<sup>〔2〕</sup>

用诸朝会祭祀，设六色以示六合，天玄有如方明六面体始可表征，不然可象者只有五色，如此则演为五行方色。

宫坛之制既行于国郊，复行于巡狩之所在。天子出巡会见一方诸侯，则于其方筑坛，如齐国即有宫坛明堂之遗址。《孟子·梁惠王下》云：

齐宣王问曰：“人皆谓我毁明堂，毁诸？已乎？”孟子对曰：

“夫明堂者，王者之堂也。王欲行王政，则勿毁之矣。”<sup>〔3〕</sup>

此“明堂”即宫坛明堂。由于宫坛明堂非屋宇伟构，故齐国大臣有言将其拆毁；孟子则谓行王政者则勿毁明堂，是知宫坛明堂为周天子会同诸侯之所在，具“王者之堂”之象征意义。《荀子·强国》有云：“虽为之筑明堂<sub>〔于塞外〕</sub>而朝诸侯。”<sup>〔4〕</sup>王先谦注云：

明堂，坛也。谓巡狩至方岳之下，会诸侯，为宫方三百步，四门，坛十有二寻，深四尺，加方明于其上。《左氏传》“为王宫于践土”，亦其类也。<sup>〔5〕</sup>

〔1〕《周礼注疏》上，卷第四十，1115页。

〔2〕《礼记注疏》卷二十二，432页。

〔3〕《孟子注疏》卷第二上，45页。

〔4〕王先谦：《荀子集解》（北京：中华书局，1988年9月）卷十一，302页。

〔5〕王先谦：《荀子集解》卷十一，302页。

则荀子所言乃宫坛明堂。

周人以五行方色构筑社坛。《周礼·封人》云:“凡封国,设其社稷之壝,封其四疆。”<sup>〔1〕</sup>《逸周书·作雒解》载周公封社之事云:

封人社壝,诸侯受命于周;乃建大社于国中,其壝:东,青土;南,赤土;西,白土;北,骊土;中央衅以黄土。将建诸侯,凿取其方一面之土,煮以黄土,苴以白茅,以为社之封,故曰受列土于周室。<sup>〔2〕</sup>

封土建国乃国家大典,封建仪式即由所封方位之色土(东青土、南赤土、西白土、北骊土),包以黄土(代表中央),象征周室威权与封土之政治含义;所封土地,仍属周天子,所谓普天之下,莫非王土即是。

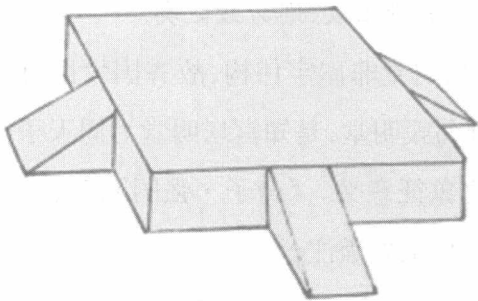


图 24 社坛图

《周礼·大司徒》“社稷之壝”郑玄注谓壝即坛与埧埧。<sup>〔3〕</sup>因壝有拥土之义,坛即土堂;凡委土而平筑则为埧,在埧之上积土而高若堂则为坛,外为庳垣则称埧埧。就委土之义而言,埧、坛皆可

称壝。社壝当为方基,今据陈祥道《礼书》<sup>〔4〕</sup>,绘社坛,见图 24。

〔1〕 《周礼注疏》上,卷第十二,312 页。

〔2〕 《逸周书汇校集注》卷五,570—571 页。

〔3〕 《周礼注疏》上,卷第十,242 页。

〔4〕 见《北京图书馆古籍珍本丛刊》(北京:书目文献出版社,1988 年 2 月)第 3 册“经部”,卷六十八,272 页。

战国时期坛埤遗址图如下：

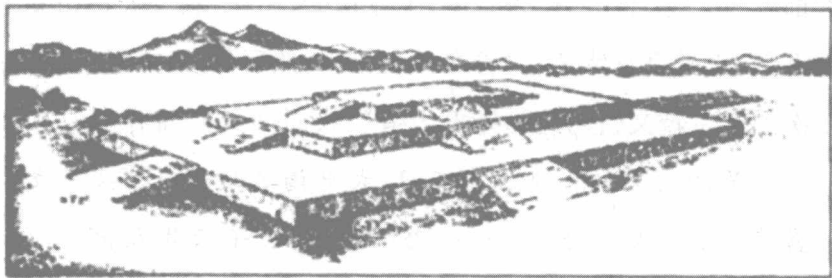


图 25 羊子山祭坛遗址〔1〕

社埤以五色土示方位之异,而宫坛明堂由方明六色示六合殊方。于此可见周初之用五行重在方色,此乃周人表天人相应之道,由周天子以至各方诸侯,对方色含义皆有理解。惟此时之五行思想,流播似限于统治阶层,于百姓生活未生影响。

### 3.4 顺四时而行教令

《大戴礼·明堂》之“明堂月令”,即于路寝明堂施行十二月之教令〔2〕,《礼记·月令》言人君月有所居,按时施令。五行相生思想即体现于顺时行教令之政治模式,周王随时而异室之制度,沿自商王之祭仪,甲骨文业已证明,故明堂月令实有其远源。《国语·周语上》载西周末年宣王即位(公元前 827 年),不籍千亩(天子之田千亩,“籍”义为借,借民力以耕。春耕之前天子象征式亲耕农田谓之籍

〔1〕 本图采自李零:《中国方术续考》(北京:中华书局,2006 年 5 月)119 页。

〔2〕 见卢辩注。《大戴礼记解诂》卷八,150 页。



田)。虢文公谏云古者大史顺时令察士气、“天时”，以测立春之日。立春前九日，大史告稷，稷告于王，王令司徒、司空、农大夫各司其事；先时五日，王及百官皆斋；立春之日王籍田，然后设宴，天子、百官、国民依次品尝。虢文公谓此为先王之绪<sup>〔1〕</sup>，而《月令》孟春有云：

是月也以立春，先立春三日，大史谒之天子曰：“某日立春，盛德在木。”天子乃齐。……乃择元辰，天子亲载耒耜，措之于参保介之御间，帅三公、九卿、诸侯，大夫躬耕帝藉。天子三推，三公五推，卿、诸侯九推。反，执爵于大寝，三公、九卿、诸侯、大夫皆御，命曰劳酒。<sup>〔2〕</sup>

故《月令》所言于史有征。虢文公谏宣王所当遵守之先王遗绪，即顺时行令，故《月令》之施政模式周初业已存在，而非阴阳家之构想。孔子回答鲁哀公以顺四时而行教令：

司徒典春，以教民之不则时、不若，不令。……方春三月，缓施生育，动作百物，于时有事，享于皇祖皇考，朝孤子八人，以成春事。

司马司夏，以教士车甲。……方夏三月，养长秀，蕃庶物，于时有事，享于皇祖皇考，爵士之有庆者七人，以成夏事。

司寇司秋，以听狱讼，治民之烦乱，执权变民中。……方秋三月，收敛以时，于时有事，尝新于皇祖皇考，食农夫九人，以成秋事。

〔1〕《国语》（上海：上海古籍出版社，1988年3月）上册，卷一，15—18页。

〔2〕《礼记注疏》卷十四，286—287页。

司空司冬，以制度制地事。……方冬三月，草木落，庶虞藏，五谷必入于仓，于时有事，蒸于皇祖皇考，息国老六人，以成冬事。（《大戴礼·千乘》）<sup>〔1〕</sup>

此为天子顺时施政之纲领，有司之职配合春生夏长，秋收冬藏之义，人君亦须祭祀、奖赏以配合四时之义：

春季朝见父母死国事之孤子八人，有勉

励成长之意；夏季爵赏有喜庆事宜之士

七人，以配盛夏之意；秋季劝食农夫、乡

里、耆老九人，合秋收之义；冬季养息致

仕卿大夫六人，以老者配冬藏之义。人

数与方位合于《河图》之“成数”。图示

见图 26。



图 26 《大戴礼·千乘》方位与数目相配图

以“治”之角度而言，“顺四时而行教令”乃五行政治模式之运作，然若徒具形式，仍未可言治，故孔子云：

以礼会时……夫礼会其四时，四孟、四季、五牲、五谷，顺至必时其节也，丘未知其可以为远灾也。《大戴礼·诰志》<sup>〔2〕</sup>

此因政治须面对百姓，故孔子明言人君虽尊天，然施政仍须顺天地之心（仁），能如此即可体现易道（天道），《帛书易传·要》载孔子云：

故明君不时不宿，不日不月，不卜不筮，而知吉与凶，顺于天地之心，此谓易道。<sup>〔3〕</sup>

〔1〕《大戴礼记解诂》卷九，157—163 页。

〔2〕《大戴礼记解诂》卷九，180 页。

〔3〕《国际易学研究》第一辑，28 页。

不择吉时(不时),不行斋戒(不宿),不选吉日良辰(不日不月)<sup>〔1〕</sup>,顺天地之心,行保民之政,如此而后为圣人。圣人为政,须有实际之安民措施,故孔子云:

圣人之立正(政)也,必尊天而敬众,理顺五行,天地无困……(《帛书易传·二三子》)<sup>〔2〕</sup>

……德与天道始,必顺五行……(《帛书易传·二三子》)<sup>〔3〕</sup>

孔子言水、火、金、木、土不足以尽地道之义(见《帛书易传·要》)<sup>〔4〕</sup>,则孔子所言五行乃指五材。所谓理顺五行,必顺五行,即言治五材而循用之,使民无困乏,此亦尧、舜以来之保民大政。

### 3.5 天亡簋铭文<sup>〔5〕</sup>——武王祀文王于明堂之第一手资料

迄今出土之西周彝器,其铭文与明堂有关者,乃作于武王克商后之天亡簋,铭文有云:

乙亥,王又大丰。王凡(祭名)≡(当为≡方)。王祀于天

〔1〕 用廖名春释义,见《帛书释〈要〉》,《中国文化》(1994年8月)总第十期,72页。

〔2〕 《国际易学研究》第一辑,9页。

〔3〕 《国际易学研究》第一辑,10页。

〔4〕 《国际易学研究》第一辑,29页。

〔5〕 天亡簋铭文,见秦永龙编著:《西周金文选注》(北京:北京师范大学出版社,1992年4月),7页。天亡簋及铭文释读之异说甚多,而本书采秦氏释文,乃因其与明堂仪节制度相符。有关天亡簋之资料,可参考《金文今译类检》[殷商西周卷](南宁市:广西教育出版社编及出版,2003年11月),167—169页。

室。降,天亡又王,衣祀于王。不显考文王,事喜上帝。文王德才(在)上,不显王乍(作)眚(省),不彡彡(肆)王乍庸。不克气(乞)衣(殷)王祀。……〔1〕

“王祀于天室”,其义当如《乐记》所载孔子之言武王克殷,祀于明堂〔2〕,而《周颂·我将》毛《序》云:“《我将》,祀文王于明堂也。”〔3〕《孝经·圣治》与《史记·封禅书》皆云周公郊祭后稷以配天,宗祀文王于明堂以配上帝〔4〕。武王祀文王于明堂,周公亦然,故铭文当为武王祀文王于明堂之记录。

“天室”当为明堂中央之大室〔5〕,大室即太室,为宗庙中祭祀之室,因其室较大而谓之大室〔6〕。周初史臣所记之《逸周书·度邑》即有言“天室”〔7〕,《史记·周本纪》袭用《度邑》之文,亦言“天室”〔8〕。

〔1〕 译文云:“乙亥之日,武王举行大丰之祀。武王凡祭四方。武王又于天室祭祀,降阶。天亡助王祭祀,在武王所居之处进行衣祀。功德显赫的先父文王,在天庭事奉皇天上帝,并使上帝欣喜。文王的威德随其英灵在天庭之上。武王正务求丕显,祈请上帝和文王在天之灵多加惠顾,武王正力求博大,祈请上帝和文王在天之灵助其成功。有周一定能永远终止殷商王朝的禋祀。”见秦永龙编著:《西周金文选注》,15页。

〔2〕 《礼记集解》卷三十八《乐记》第十九之二,1027页。

〔3〕 陈奂:《诗毛氏传疏》(台北:台湾学生书局,1981年11月),828页。

〔4〕 见李学勤主编:《孝经注疏》(北京:北京大学出版社,1999年12月)卷第五,29页。又,《史记》卷二十八,1357页。

〔5〕 见刘翔等编著《商周古文字读本》(北京:语文出版社,1991年7月),287页。

〔6〕 《甲骨文简明词典——卜辞分类读本》,214页。

〔7〕 见《逸周书汇校集注》,503页。

〔8〕 《史记》卷四《周本纪》第四,129页。

铭文言文王又大丰,王凡四方<sup>〔1〕</sup>,王祀于天室等,当为明堂祭祀之程序。王凡祭四方当祀五帝(五帝之义详后文),而祭祀在明堂之天室。

铭文继云:“降,天亡又王,衣祀于王。”天亡助祭,武王在某寝庙祭祀文王,即武王祀五帝于明堂而以文王配享之义。祷辞为:“不显考文王,事善上帝。文王德才上,不显王作眚,不肆王作庸,不克乞殷王祀。”《周颂·我将》有云:

我将我享,维羊维牛,维天其右之。仪式刑文王之典,日靖四方。伊嘏文王,既右飧之。我其夙夜,畏天之威,于时保之。<sup>〔2〕</sup>

陈奂《诗毛氏传疏》云:“此宗祀文王配天之乐歌也”<sup>〔3〕</sup>,《我将》祈天保佑周室之政权,乃《逸周书·度邑》所谓“定天保”之义。铭文祷辞乃祈文王在天之灵保佑,永远终止殷商之禋祀;当时凡祭四方,以牛、羊为牺牲而祀于天室。

### 3.6 明堂祀五帝

祀五帝始于尧舜时代,桓谭《新论》云:“尧谓之五府。府,聚也;

〔1〕 天亡簠图版显示为三画,见中国社会科学院考古研究所编:《殷周金文集成释文》(香港:香港中文大学中国文化研究所出版,2001年10月)第三卷,374页。“凡”若训为祭祀,则所祭者理应四方而非三方。秦永龙谓版图“三”下有一画之空间,可能是四字之残泐。见《西周金文选注》天亡簠铭文注四,8页。

〔2〕 《诗毛氏传疏》,831页。

〔3〕 《诗毛氏传疏》,828页。

言五帝之神聚于此。”<sup>〔1〕</sup>《尚书帝命验》云：“唐、虞谓之五府，夏谓世室，殷谓重屋，周谓明堂，皆祀五帝之所也。”<sup>〔2〕</sup>郑玄谓明堂祀五帝。郑玄言五帝之注文<sup>〔3〕</sup>表列之如下：

原 典	郑 注
《尚书·尧典》“正月上日，受终于文祖”	文祖者，五府之大名，犹周之明堂。
《尚书·洛诰》“承保乃文祖受命民”	文祖者，周曰明堂，以称文王。
《尚书·洛诰》“考朕……文祖德”	明堂者，祀五帝太皞之属。
《尚书·洛诰》“明禋”	禋，芬芳之祭；曰明禋者，六典成，祭于明堂，告五帝太皞之属也。
《礼记·曲礼下》“大飨”	祭五帝于明堂。
《礼记·月令》“季秋之月大飨帝”	遍祭五帝。
《礼记·祭法》“祖文王而宗武王”	祭五帝、五神于明堂曰祖宗。

依此，五帝之祀有其久远传统，而五帝即《月令》所云：春太皞、夏炎帝、中央黄帝、秋少皞、冬颛顼。周人重视五方色，始于文王，故周公云在我文考，循用五行，继言一黑位水等五方色（见《逸周书·小开武解》），而五帝配五方色，谓之五色帝，又称五祀，《周礼·大宗伯》“五祀”注引郑司农云：“五色之帝在王者宫中曰五祀。”<sup>〔4〕</sup>五祀具浓

〔1〕 《玉海》卷九十五《郊祀·神农明堂》引，1722页。

〔2〕 《七纬》卷第十二。《纬书集成》上册，847页上。

〔3〕 表中出于《尚书》者，俱见刘逢禄《尚书今古文集解》（台北：台湾商务印书馆，1977年2月）；出于《礼记》者，俱见校相台岳氏本之郑注本。

〔4〕 《周礼注疏》卷第十八，456页。

重五行色彩,而五行思想亦表现于五帝所具之方色。

### 3.7 秦時

两周之交五行思想以秦時为例以资说明。秦人承继周室五帝之祀。《史记·封禅书》言秦襄公既居西陲,自以为主少皞之神,作西時以祠白帝<sup>[1]</sup>。西方金,色尚白,乃五行思想。秦襄公生存于两周之交,其后秦文公作酈時以祠白帝<sup>[2]</sup>。陈梦家于《殷虚卜辞综述》依《史记·封禅书》列秦時,并谓白帝最受重视<sup>[3]</sup>,依陈氏表列雍之四時如下:

西時	祠白帝	秦襄公作〔在位为公元前 777—前 766〕
酈時	祠白帝	秦文公作〔在位为公元前 765—前 716〕
密時	祭青帝	秦宣公作〔在位为公元前 675—前 664〕
上時	祭黄帝	秦灵公作〔在位为公元前 424—前 415〕
下時	祭炎帝	
畦時	祠白帝	秦献公作〔在位为公元前 385—前 362〕

《洪范五行传》于祀六沴之礼有云:“……朝于中庭,祀四方,从东方始,卒于北方。”<sup>[4]</sup>郑玄注云:“中庭,明堂之庭也……此祀五精之神。”<sup>[5]</sup>

[1][2] 《史记》卷二十八,1358 页。

[3] 《殷虚卜辞综述》(北京:中华书局,1992 年 7 月)第十七章《宗教》,582 页。

[4] 见陈寿祺《尚书大传辑校》,《清经解续编》(上海:上海书店影本,1988 年 10 月)卷三五五,412 页上。

[5] 见陈寿祺《尚书大传辑校》,《清经解续编》卷三五五,412 页上。

明堂之祀,始于东方,则五行由木始,可谓有本。老聃为周室柱下史,熟知周礼及其典故,于明堂五祀与明堂天法之五行原则当有所知,故以五行播入四时,分时化育,春生夏长,秋收冬藏,视为天道之表征。孔子西观周室,即接闻老聃言明堂五帝,《礼记·曾子问》载孔子多次言及接闻于老聃之事<sup>〔1〕</sup>,而《孔子家语·五帝》<sup>〔2〕</sup>亦云:

昔丘也闻诸老聃曰:“天有五行,木、火、金、水、土,分时化育,以成百物,其神谓之五帝。”<sup>〔3〕</sup>

《家语·五帝》载季康子(季孙)问五帝于孔子。季孙由哀公四年执掌鲁国之政,故季孙之问必在孔子晚年返鲁以后(时为哀公十一年),本篇反映孔子之晚年思想。

孔子既称引老聃之五行思想,即有知于五行之生化义。孔子言五行乃因有知于明堂礼节及其意义使然,此于古籍斑斑可考。《大戴礼记》之《孔子三朝记》七篇(《千乘》、《四代》、《虞戴德》、《诰志》、《小辨》、《用兵》、《少闲》等),为孔子晚年(六十八岁)返鲁以后三朝哀公之答问录,与孔子晚年思想相称,当为七十子所记,信为孔

〔1〕 见《礼记注疏》卷十八。

〔2〕 《孔子家语·五帝》乃孔子“明王五行”说之重要文献。有以为王肃伪作《家语》,沈钦韩谓王肃只将有关婚姻、丧祭、郊禘、庙祫等与郑玄观点不同之资料羸入;其他内容《家语》本来已有,不能尽以为王肃所伪作(见王先谦《汉书补注·艺文志》引沈氏之言)。1973年八角廊竹简《儒家者言》出土,可视为《家语》之原型,故《家语》所载实有本(见李学勤:《竹简〈家语〉与汉魏孔氏家学》,《孔子研究》,1987年2期)。本书对《家语·五帝》之分析,亦见王肃无力伪造《家语》,至于私定云云,则须仔细审查,《五帝》一篇,王肃也无力私定。

〔3〕 《孔子家语疏证》卷六,161页。



子晚年之言行记录,而其中多有五行内容<sup>〔1〕</sup>。

复次,《帛书易传·要》载孔子言《损》、《益》二卦之天道生物义,即用文王卦位。《说卦传》载文王八卦之四时方位云:

万物出乎震,震东方也。齐乎巽,巽东南也,齐也者,言万物之洁齐也。离也者,明也,万物皆相见,南方之卦也,圣人南面而听天下,向明而治,盖取诸此也。坤也者地也,万物皆致养焉,故曰致役乎坤。兑正秋也,万物之所说也,故曰说言乎兑。战乎乾,乾西北之卦也,言阴阳相薄也。坎者水也,正北方之卦也,劳卦也,万物之所归也,故曰劳乎坎。艮东北之卦也,万物之所成终而所成始也,故曰成言乎艮。<sup>〔2〕</sup>

文王八卦配四时十二月方位,图示见图 27。

孔子就《益卦》(䷩)而言“春以授夏之时也,万物所出也”。乃因《益卦》上巽下震,震为春而巽为夏之故;又言《损卦》(䷨)“秋以授冬之时也,万物之所老衰也”<sup>〔3〕</sup>。此因《损卦》上艮下兑,兑为秋而艮为冬之故。文王卦位本涵五行思想,孔子以文王卦位以阐明四时化育,

〔1〕《左传·哀公十六年》载子贡评哀公之诛孔子云:“君其不没于鲁乎!夫子之言曰:‘礼失则昏,名失则愆。’失志为昏,失所为愆。生不能用,死而谏之,非礼也;称‘一人’,非名也,君两失之。”孔子言“礼失则昏,名失则愆”,见于《孔子三朝记·虞戴德》,故《三朝记》所载孔子的言论实为有本,且在孔子生前身后已为门人所知。《左传》引用《四代》之语,荀子亦引用《虞戴德》与《小辨》之文,故《三朝记》应成书于孔子身后至《左传》之前的一段时间。参见阮廷卓:《孔子三朝记解诂纂疏·自序》(台湾:嘉新水泥公司文化基金会,1964年)。

〔2〕《周易正义》卷第九,327—328页。

〔3〕《国学易学研究》第一辑,28页。

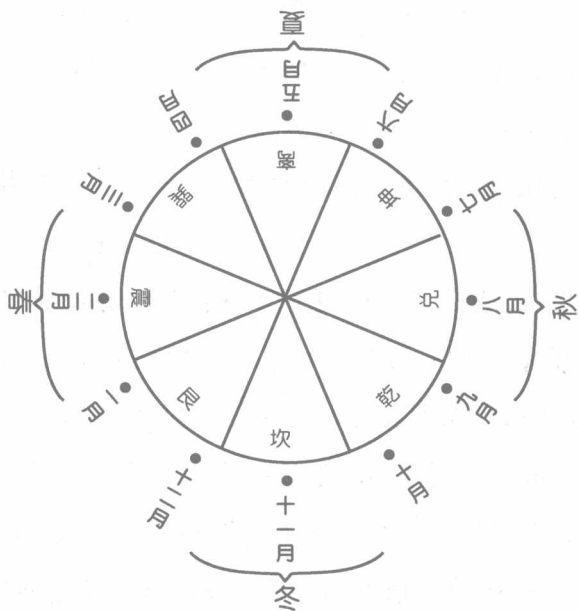


图 27 文王八卦配四时十二月图

则孔子已活用宇宙论五行。

### 3.8 明王配五行

五行思想结合现实政治,即成明王配五行之政治思想。孔子以五行生序言之,以寄其政治理想,此即王位大统,唯有德者居之。此亦孔子所以乐道尧舜禅让之由。孔子言明王配五行,当有所本<sup>[1]</sup>,《孔子家语·五帝》有云:

[1] 《左传·昭公十七年》:“仲尼闻之,见于郑子而学之。既而告人曰:‘吾闻之,天子失官,官学在四夷’,犹信。”孔子所言帝王德性,受学之师当为郑子,孔子时年二十七。见杨伯峻:《春秋左传注》,1389页。

古之王者，易代而改号，取法五行；五行更王，终始相生，亦象其义，故其为明王者，而死配五行。是以太皞配木，炎帝配火，黄帝配土，少皞配金，颛顼配水。<sup>〔1〕</sup>

王者易代改号，孔子谓此五行递禅使然，故云：“古之王者，易代而改号，取法五行”，而五行相生示政权转移以有德者为主。有德者居位，而不出于篡夺，故云：“五行更王，终始相生，亦象其义，故其为明王者，而死配五行。”明王乃有大功于黎民之统治者，故身后得配五行。孔子之意乃示人能配五行者为保育百姓之明王，而非庸君暗主。明王不私政权，故五行更王，示政权公天下；终始相生则政权不为一姓私有，而有德者当居位治民。由五行配置言之，“所尚则各从其所王之德次”<sup>〔2〕</sup>，旨在明示依五行生序排列，而非祥瑞使然。太皞伏羲氏有木德，乃是：

五行用事，先起于木。木，东方，万物之初皆出焉，是故王者则之，而首以木德王天下，其次则以所生之行，转相承也。<sup>〔3〕</sup>

孔子既用文王卦位，故必有知于《说卦》“帝出乎震”、“万物出乎震。震，东方也”之义；孔子又云：“物乃岁俱生于东，以顺四时，卒于冬分”（《诰志》）<sup>〔4〕</sup>，故孔子五行首木之说，自为可信。唐、虞、夏、商、周五代各有五行之德：

夏后氏以金德王，色尚黑……殷人用水德王，色尚白……

〔1〕 王肃注：《孔子家语》（上海：上海古籍出版社，1990年9月）第六卷，65页。

〔2〕〔3〕 《孔子家语》第六卷，65页。

〔4〕 《大戴礼记解诂》，181—182页。

周人以木德王,色尚赤……尧以火德王,色尚黄;舜以土德王,色尚青。〔1〕

太皞至周之五行德性表列如下:

帝王		五德相生序	五行色尚
太皞	配五帝	木	/
炎帝	配五帝	火	/
黄帝	配五帝	土	/
少皞	配五帝	金	/
颛顼	配五帝	水	/
尧	/	火	黄
舜	/	土	青
夏	/	金	黑
商	/	水	白
周	/	木	赤

然五代不得配五帝,孔子云:

古之平治水土,及播殖百谷者,众矣!唯勾龙兼食于社,而弃为稷神,易代奉之,无敢益者,明不可与等。故自太皞以降,逮于颛顼,其应五行而王,数非徒五,而配五帝,是其德不可以多也。〔2〕

孔子以勾龙、周弃为喻,以明德高功大者既居尊位,则不敢妄增。王

〔1〕〔2〕《孔子家语》第六卷,66页。

数不止于五,唯太皞至颛顼始可配五帝,能配五帝者必于生民有大贡献者,且其贡献不易超越,故云德不可以多。明王之义盖尧、舜亦有所未至,故子贡问:“如有博施于民而能济众,何如? 可谓仁乎?”孔子即答“何事于仁,必也圣乎! 尧舜其犹病诸。”(《论语·雍也》)<sup>〔1〕</sup>此即明五代不得配“五帝”之原因。

班固于《汉书·律历志下》以五行生序叙帝王五行德性,与孔子所言无异。《汉书·律历志下》之帝王五德<sup>〔2〕</sup>表列如下:

帝 王 (共主、朝代称号)	五德	备 注
太昊帝(炮牺氏)	木	炮牺氏继天而王,为百王先,首德始于木。
(共工氏)	水	在木火之间,非其序也。〔失序,不计算〕
炎帝(神农氏)	火	以火承木。
黄帝(轩辕氏)	土	火生土,故为土德。
少昊(金天氏)	金	土生金,故为金德。
颛顼(高阳氏)	水	金生水,故为水德。
帝喾(高辛氏)	木	水生木,故为木德。
唐帝(陶唐氏)	火	木生火,故为火德。
虞帝(有虞氏)	土	火生土,故为土德。
伯禹(夏后氏)	金	土生金,故为金德。

〔1〕《论语正义》卷七,248 页。

〔2〕《汉书》卷二十一下,1012—1015 页。这种以五行配帝王德性之文化传统,由《左传·昭公十七年》“郑子来朝”所言上古官制内容可知梗概,此虽非直接言五德,但帝王以祥瑞为德,复以此德纪官则为可信,如黄帝得云瑞故以云为纪等。班固言帝王五行德性有资于此。

(续表)

帝 王 (共主、朝代称号)	五德	备 注
成汤(商)	水	金生水,故为水德。
武王(周室)	木	水生木,故为木德。
(秦)	水	秦以水德,在周、汉木火之间。〔失序,不计算〕

《汉书·律历志》言五德而不及方色。《家语·五帝》载孔子言帝尧至周代所尚之色与五行方色不协,则孔子五德终始说仅依五行生序。王肃注语表列如下:

帝/朝代	五德	方色	王肃注语
尧	火	黄	/
舜	土	青	土家宜尚白……五行用事,先起于木,色青,是以木家避土,土家之所尚白。
夏	金	黑	/
商	水	白	水家尚青,而尚白者,避木家之尚青。
周	木	赤	木次火而木家尚赤者,以木德义之者,修其母兼其子。

王肃于此不知,故强为之解。五行焉有土家、木家、水家之分?“土”色尚黄,“水”色尚黑,“木”色尚青,而王肃则谓土家宜尚白〔案“土”生“金”,“金”色白〕,水家尚青〔案“水”生“木”,“木”色青〕,木家尚赤〔案“木”生“火”,火色赤〕,然五行色尚焉有此说?又木家避土家,水家避木家,木家尚赤乃修母兼子等说,直不知所云!王肃于五行妄逞臆说,其所以如此,乃由于以今律古,求而不得,遂变而通之,

不自觉而入于妄,然此亦可证王肃伪造《家语》之非。清人王鸣盛《十七史商榷》因孔子之言不协五色而生别说:

且此五德之运,王者循环相代,而所尚之色却不用五色者,以三正也。建子者,物初生,色赤,故尚赤;建丑者,物渐着,色白,故尚白;建寅者,物已成形,色黑,故尚黑。<sup>〔1〕</sup>

王氏以三代历法之建正言三代色尚,已甚牵强,以子、丑、寅之植物孳长发芽而言色尚,全是穿凿,且三正所建之子、丑、寅本以月份言,不以植物之生长言。王鸣盛转换子、丑、寅词义以求通,王肃则于五行自创新义,其谬之同者乃在于不知而强解。

---

〔1〕《十七史商榷》(北京市:中国书店影印上海文瑞楼版本,1987年8月)卷十一《五德相代》。

## 第四章 “天时”与“式”

### 4.1 “天时”之义

“天时”之名见于周初。《逸周书·尝麦解》信为周初文献<sup>[1]</sup>，其文有云：

是月(孟夏)，士师乃命太宗序于天时，祠大暑；乃命少宗祠风雨百享。<sup>[2]</sup>

“序于天时”意即以“天时”序次为依，太宗(太宗)按时“祠暑于坛，祠寒于坎”<sup>[3]</sup>，少宗依“天时”序次祀风雨。“天时”有二义，一为阴阳寒暑之自然气象及依时序排列之天象物候，如四时、二十四节气、七十二物候，用此义者如《尝麦解》之言“序于天时”、《尚书大传·鸿范五行传》所云“仲冬之月……逆天时”<sup>[4]</sup>、《孙子·计篇》之言“天者阴阳，寒暑，时制也”，<sup>[5]</sup>《夏小正》、《逸周书·周月》等之时令内

---

[1] 见《逸周书源流考辨》，116页。

[2] 《逸周书汇校集注》卷六，795—796页。

[3] 朱佑曾注语。《逸周书汇校集注》卷六，796页。

[4] 陈寿祺：《尚书大传辑校》。《清经解续编》(王先谦编，上海：上海书店，1988年10月)第二册，卷三五四，413页上。

[5] 《孙子》(上海：上海古籍出版社，1989年9月)第一卷，31页。



容均属此一层次,故贾公彦云:“天时,谓天文见时候者。”〔1〕

由时之过与不及而致物候反常,并关连社会人事,扣紧政治得失者,乃“天时”之另一义。用此义者,如《逸周书·时训》与《管子》之《五行》、《四时》、《轻重己》诸篇之时令。以逻辑先后言,天象先于人事;以时间先后言,则天象人事同时而出。由阴阳失衡所致之物候失常,与人类社会之事态息息相关。以此,物候、人事必有联系,而互相感应。此一联系由直观而得,如处暑之候“鹰不祭鸟”而联系师旅无功。鹰为鸷鸟,专事猎杀,“祭鸟”谓鹰喙衔物如人之祭祀情态;倘猎杀失败则称之“不祭鸟”。猎杀有类军旅出击,两事之间,攻杀为类同点。以自然现象对应人事,乃直观使然;而所应何事,则由经验判定。

“天时”可与“天道”互称,如《孙臆兵法·八阵》云:“……上知天之道,下知地之理,内得其民之心……”〔2〕《六韬·龙韬》〔3〕云:“太公曰:天道难见,地利、人事易得。”〔4〕《六韬·武韬·发启》云:“太公曰:王其修德,以下贤惠民,以观天道。”〔5〕孟子则云:“三里之城,七里之郭,环而攻之而不胜。夫环而攻之,必有得天时者矣,然而不胜者,是天时不如地利也。”〔6〕郑司农云:

大出师则太史主抱式,以知天时,处吉凶。史官主知天道,

〔1〕《周礼注疏》下,卷第二十六《春官·大史》“大师”至“同车”疏,697页。

〔2〕张震泽:《孙臆兵法校理》,65页。

〔3〕银雀山西汉墓有《六韬》残简出土,说明此书为先秦古籍。见盛冬铃:《六韬译注·前言》(石家庄:河北人民出版社,1992年6月),3页。

〔4〕《六韬译注》附录《六韬逸文》引《群书治要》,212页。

〔5〕《六韬译注》,47页。

〔6〕《孟子注疏》卷第四上《公孙丑下》,101页。

故《国语》曰：“吾非瞽史，焉知天道。”《春秋传》曰：“楚有云如众赤鸟，夹日以飞，楚子使问诸周大夫。”大史主天道。<sup>〔1〕</sup>  
 郑玄谓：“天道，七政变动之占也。”<sup>〔2〕</sup>孙诒让谓此“天道即天文吉凶之道。”<sup>〔3〕</sup>

## 4.2 “式”之义

“天时”乃因运“式”而生，“式”为体而“天时”为用。《周礼·春官·大史》云：“大师抱‘天时’，与大师同车”，注引郑司农云：“大出师则大史主抱‘式’，以知天时，处吉凶。”<sup>〔4〕</sup>“式”为占具，周文王时代业已存在，置诸灵台。《诗·大雅·灵台》有云：“经此灵台，经之营之”<sup>〔5〕</sup>，乃歌咏文王修筑灵台之事。《六韬》云：“文王既出羑里，召周公旦筑为灵台。”<sup>〔6〕</sup>《周礼正义》疏引《尚书大传》谓武王伐纣云：“王升舟入水，观台恶。”郑注云：“观台，灵台，知天时占候也。”<sup>〔7〕</sup>又云：“天子有灵台者，所以观祲象，察气之妖祥也”<sup>〔8〕</sup>。孙诒让谓武王以观台占候仪器自随，水行则载之舟，陆行则载之车，大史所抱者，即观台器法之一。<sup>〔9〕</sup>

〔1〕〔4〕《周礼注疏》卷第二十六《春官·大史》“大师抱天时”注引，697页。

〔2〕《周礼正义》卷五十一《春官·大史》“大师抱天时”疏引，2093页。

〔3〕《周礼正义》卷五十一《春官·大史》“大师抱天时”疏引，2093页。

〔5〕《诗毛氏传疏》（二），685页。

〔6〕《六韬译注》附录《六韬逸文》引《太平御览》卷五三四，254页。

〔7〕〔9〕《周礼正义》卷五十一《春官·大史》“大师抱天时”疏引，2092页。

〔8〕《毛诗郑笺》（台北：新兴书局影印校相台岳氏本，1981年8月）卷十六《大雅·灵台》，111页。

观台之义不一。《左传·僖公五年》云:“公既视朔,遂登观台以望”,杜预注云:“观台,台上构屋可以远观者也。”〔1〕伏虔云:“人君入太庙视朔告朔,天子曰灵台,诸侯曰观台,在明堂之中。”〔2〕孙诒让谓观台即雉门两观之台〔3〕,杨伯峻则云:

自来注《左传》者不以观台为两观之台,而以为在大庙中,以其可以望气,故谓之观台,亦谓之灵台。《哀公二十五年传》“卫侯为灵台于藉圃”是也。〔4〕

依此而言,观台(灵台)为明堂大庙之设施,而“式”乃灵台法器,用以测天知时,观祲象,察妖祥。就出土式盘〔5〕之形制,知“式”之圆形天盘与方形地盘,寄寓天圆地方之思想〔6〕。图示〔7〕见图28。

《史记·日者列传》有言“旋式”,司马贞谓:“式即栻也。栻之形,上圆象天,下方法地,用之则转天纲加地之辰,故曰‘旋式’。”占候仪器不大,故能行用于舟车之上。《孙子·火攻篇》有云:“发火有时,起火有日。时者天之所烧也。日者,月在箕、壁、翼、轸也;凡此四宿者,风起之日也。”〔8〕则运“式”仍须观天象以知时变,非全决于占盘。“式”以十干为日,十二支为辰以测知日辰星宿,而运“式”占断

〔1〕《春秋经传集解》第五,251页。

〔2〕《玉海》卷九十五《郊祀·周明堂》引,1725页。

〔3〕《周礼正义》卷四《天官·大宰》“正月之吉……挾日而敛之”疏,122页。

〔4〕杨伯峻:《春秋左传注》(北京:中华书局,1983年9月)第一册,303页。

〔5〕见李零:《中国方术正考》(北京:中华书局,2006年5月)第二章《式与中国古代的宇宙模式》,71—76页。

〔6〕有关式与中国古代之宇宙模式,可参考李零:《中国方术正考》,69—140页。

〔7〕王莽时期之式,1992年在甘肃武威磨咀子出土。

〔8〕《孙子》第十二卷,205页。

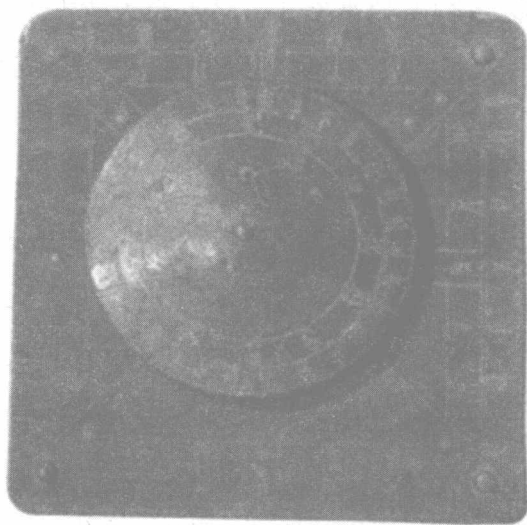


图 28 “式”盘形制图

之干支五行则影响深远。

《周礼》所言冯相氏与保章氏之职掌,当在灵台,由太史管辖。《后汉书·百官志·二》云:“灵台掌候日月星气,皆属太史”<sup>〔1〕</sup>,刘昭注云:

《汉官》曰:“灵台待诏四十二人,其十四人候星,二人候日,三人候风,十二人候气,三人候晷景,七人候钟律。”<sup>〔2〕</sup>

《六韬·龙韬·王翼》有言:

天文三人,主司星历,候风气,推时日,考符验,校灾异,知人心去就之机。<sup>〔3〕</sup>

〔1〕〔2〕《后汉书集解》下,第二十五,1313页。

〔3〕《六韬译注》,72页。

推断天时须合多人之功,故掌握式占之人当为数不少。灵台虽由太史负责,实有属官多人分掌占职,而属官中当有精于五行干支者。

### 4.3 “式”与春秋时代之五行干支占断法

“式”以干支与其五行属性测知吉凶,即赵岐所云:“天时谓时日、支干、五行、王、相、孤虚之属也。”<sup>〔1〕</sup>天时虽变化无方,而干支则恒常有则,故刘勰云:“式,则也,阴阳盈虚,五行消息,变虽不常,而稽之有则也。”(《文心雕龙·书记》)<sup>〔2〕</sup>干支之五行属性原附于“式”,以推断吉凶宜忌,后独立使用,演为五行干支符号系统,仍用于推断吉凶,推测之法仍由史官所掌。此亦《周礼》所言太史及冯相氏、保章氏之传统。

春秋时期以五行干支预决吉凶已甚普遍,《左传》多有史官以干支推算吉凶者。《左传·昭公九年》载裨灶以五行推算祸福:

郑裨灶曰:“五年,陈将复封。封五十二年而遂亡。”子产问其故。对曰:“陈,水属也;火,水妃也,而楚所相也。今火(案:大火星)出而火陈,逐楚而建陈也。妃以五成,故曰五年。岁五及鹑火,而后陈卒亡,楚克有之,天之道也,故曰五十二年。”<sup>〔3〕</sup>

《昭公十七年传》载梓慎以干支五行推算吉凶:

水,火之牡也,其以丙、子若壬、午作乎?水,火所以合也。

〔1〕《孟子注疏》卷第四上《公孙丑下》“天时不如地利”赵注,101页。

〔2〕元刊本《文心雕龙》(上海:上海古籍出版社,1993年10月),118页。

〔3〕《春秋经传集解》第二十二,1323页。

若“火”(大火星)入而伏,必以壬、午,不过其见之月。<sup>〔1〕</sup>

诸国被赋予五行属性,如陈属水,楚属火之类,乃分野说之内容;而丙与火、子与水,壬与水、午与火之匹配,则为干支之五行属性。《昭公三十一年传》史墨以五行推算吉凶:

六年及此月也,吴其入郢乎!终亦弗克。入郢必以庚辰,日

月在“辰”尾,庚午之日,日始有谪;火胜金,故弗克。<sup>〔2〕</sup>

《哀公九年传》晋赵鞅卜救郑,遇水适火。史墨就此以五行推算吉凶:

盈、水名也;子,水位也。名、位敌,不可干也。炎帝为火师,

姜姓其后也。水胜火,伐姜则可。<sup>〔3〕</sup>

子为水位,属干支五行说,而“水胜火”则为五行生克思想,凡此皆示春秋之时干支五行推断吉凶之术已届成熟。《左传》之言可信,诚如李汉三《先秦两汉之阴阳五行学说》所言:

《左传》所言五行,率皆出诸周内史之口,如王官之学秘于前而流传于后,则《春秋》、《仪礼》、《论语》诸书不载,亦不能遽定其时为必无之事。况着书者所言不一,兴趣亦异,又不得责其所言必同乎!<sup>〔4〕</sup>

〔1〕《春秋经传集解》第二十三,1425页。

〔2〕《春秋经传集解》第二十六,1594页。

〔3〕《春秋经传集解》第二十九,1762页。

〔4〕《先秦两汉之阴阳五行学说》(台北:维新书局,1991年4月)第一篇《阴阳五行说探源》,32页。

## 第五章 五行思想之流衍

### 5.1 伏日(数术之历忌类)

秦俗重五行思想,由来已久,出土及传世文献皆可征验。五帝之祀乃其大者,而“伏日”亦渊源久远,秦德公时已然。“伏日”属术数之择日与历忌类。《史记·秦本纪》云:“(德公)二年(按:时为公元前676年)初伏,以狗御蛊。”孟康注云:“六月伏日初也;周时无,至此乃有之。”<sup>〔1〕</sup>服虔谓“周时无伏,磔犬以御灾,秦始作之。”<sup>〔2〕</sup>孟康云:“六月伏日初也,周时无,至此乃有之。”<sup>〔3〕</sup>德公二年五行相克思想已经出现。张守节《史记正义》引《历忌释》云:

伏者隐伏避盛暑也。《历忌释》云:“伏者何?以金气伏藏之日也。四时代谢,皆以相生。立春:木代水,水生木;立夏:火代木,木生火;立冬:水代金,金生水;立秋:以金代火,故至庚日必伏;庚者金,故伏也。”<sup>〔4〕</sup>

《汉书·郊祀志》颜师古注“伏日”云:

---

〔1〕《史记》卷五,184页。

〔2〕《史记·封禅书》“秦德公既立……作伏祠”《索隐》所引,1360页。

〔3〕〔4〕《史记》卷五《秦本纪》“(德公)二年初伏”。《索隐》,184页。

伏者，谓阴气将起，迫于残阳而未得升，故为藏伏，因名伏日也。立秋之后，以金代火，金畏于火，故至庚日必伏；庚，金也。<sup>〔1〕</sup>

四时流转，冬、春、夏均为相生序，夏、秋之间则相克，故金气于庚金之日须伏而藏之，以免为夏火所克。

“日书”属历忌类，《墨子·贵义》已有所见：

帝以甲乙杀青龙于东方，以丙丁杀赤龙于南方，以庚辛杀白龙于西方，以壬癸杀黑龙于北方。<sup>〔2〕</sup>

此为春秋末年之历忌内容，而属战国中期之出土放马滩秦简《日书》及睡虎地云梦秦简《日书》即详见此术<sup>〔3〕</sup>，云梦秦简《日书》之写定，据考证为公元前278年至前246年之三十年间<sup>〔4〕</sup>，与邹衍（公元前305—前240年。依钱穆《先秦诸子系年》）主要活动期相当，而睡虎地秦简《日书》之内容丰富，其中有言五行相胜，并以干支言五行相胜与三合局，五行学说之用已臻高峰<sup>〔5〕</sup>。

日书用诸百姓生活，当有甚长之发展时间。秦俗浓厚之五行思想，大大影响统治阶层以至于庶民，故秦始皇采邹衍之说以整饰政治，实有深远之文化背景。邹衍终始五德说即因秦人特重五行而成

〔1〕《汉书》卷二十五上《郊祀志》第五上，1196页。

〔2〕孙诒让：《墨子间诂》（北京：中华书局，1986年2月）卷十二，410页。

〔3〕《中国方术概观·选择卷》（北京：人民中国出版社，1993年12月）上册，186—203页。

〔4〕“睡虎地秦简《日书》”简介，《中国方术概观·选择卷》〔上〕，13页。

〔5〕见刘信芳：《〈日书〉四方四维与五行浅说》（《考古与文物》1993年2期）。



为有影响力之政治思想。

## 5.2 人名用五行干支

五行思想影响之大,见于人名之用干支。王引之《经义述闻·春秋名字解诂下》搜集春秋时期之有关人名:

秦白丙字乙:丙,火也、刚日也;乙,木也、柔日也。名丙字乙者,取火生于木,又刚柔相济也。

郑石癸字甲父:癸,水也、柔日也;甲,木也、刚日也。名癸字甲者,取木生于水,又刚柔相济也。

楚公子壬夫字子辛:壬,水也、刚日也;辛,金也、柔日也。名壬字辛者,取水生于金,又刚柔相济也。

卫夏戊字丁:戊,土也、刚日也;丁,火也、柔日也。名戊字丁者,取土生于火,又刚柔相济也。<sup>〔1〕</sup>

秦白乙丙见于僖公三十三年,公元前 627 年,上距孔子之生六十八年。“白乙丙”之名反映秦俗盛行五行思想。乙木生丙火,生旺之力强,为吉祥之兆,以此而知五行思想已转为文化心理。复次,从诸国地理分布而言,郑、卫处中,秦近西陲,楚位南疆,则五行思想已流行于各地域矣。

## 5.3 军事思想与攻战策略

春秋末与孔子同时之孙武,已言“五行无常胜”<sup>〔2〕</sup>,五行禅递,

〔1〕《清经解》第六册,卷 1202,962 页。

〔2〕《孙子》第六卷《虚实》,112 页下。

自无常胜;《左传·昭公三十一年》史墨言“火胜金”,乃为五行相克之说,时为公元前511年。战国中期《孙臆兵法》之《地葆》篇有言五壤之胜:“青胜黄,黄胜黑,黑胜赤,赤胜白,白胜青”<sup>[1]</sup>,而《奇正》篇亦云:“代兴代废,四时是也。有胜有不胜,五行是也。”<sup>[2]</sup>兴废循环谓之代兴代废,相胜循环谓之有胜有不胜。五行相胜(相克)说在春秋时期已届成熟,时人已知五行不论相生抑或相克,皆具递禅之义。

“天时”(义同于“式”)之具体运用,如《六韬·虎韬·三陈》云:“太公曰:‘日月星辰斗杓,一左一右,一向一背,此谓天陈。’”<sup>[3]</sup>《尉繚子<sup>[4]</sup>·天官第一》云:“刑以伐之,德以守之,非所谓天官时日、阴阳向背也。”<sup>[5]</sup>此虽主刑德而不重“天时”,然因此而知“天时”乃天官时日、阴阳向背之义。“天时”用以制订军事战略,故《周礼·春官·大史》有云:“大师则大史抱‘天时’”,《逸周书·大武解》有言攻天时,攻地宜,攻人德<sup>[6]</sup>,而《小明武解》则云:“凡攻之道,必得地势,以顺天时。”<sup>[7]</sup>《司马法·定爵》云:“凡战,有天……时日不迁,龟胜微行,是谓有天。”<sup>[8]</sup>《六韬·虎韬·垒虚》云:“将必

[1] 《孙臆兵法校理》上编,72页。

[2] 《孙臆兵法校理》下编,192页。

[3] 《六韬译注》,129页。

[4] 《尉繚子》大约是战国后期的魏人所作。见李解民:《尉繚子译注》(石家庄:河北人民出版社,1992年6月)《前言》之5页。

[5] 《尉繚子译注》,2页。

[6] 《逸周书汇校集注》卷二,119页。

[7] 《逸周书汇校集注》卷二,146页。

[8] 李零:《司马法译注》(石家庄:河北人民出版社),34页。

上知天道,下知地理,中知人事。”〔1〕《淮南子·兵略训》云:“明于星辰日月之运,刑德奇賁之数,背乡左右之便,此战之助也。”〔2〕

国之大事,在祀与戎,运“式”以定攻略已成兵家传统;春秋时期军事频仍,附于“式”之五行干支藉“式”而流播更广。孙武、孙臆、吴起、尉繚子等军事家自然熟知“天时”,故能以五行思想审度军事形势,乃至三军编制,亦以五行思想为之,《六韬·龙韬·王翼》云:

故将有股肱羽翼七十二人,以应天道。〔3〕

七十二人应七十二候。《国语·吴语》载吴王夫差行军以方色识别军阵措施〔4〕。《尉繚子·经卒令第十七》以五行方位与五行相生言行阵:

经卒者,以经令分之,为三分焉:左军苍旗,卒戴苍羽;右军白旗,卒戴白羽;中军黄旗,卒戴黄羽。

卒有五章,前一行苍章,次二行赤章,次三行黄章,次四行白章,次五行黑章。〔5〕

同书《兵教下第二十二》云:“……五章,谓彰明行列,始卒不乱也。”〔6〕如此以五行方位与色尚调配军队,并以五行生序为行阵以资照应,凡此皆示五行思想予军事策略之重大影响。《韩非子·五蠹》

〔1〕《六韬译注》,155页。

〔2〕《淮南鸿烈集解》卷十五,496页。

〔3〕《六韬译注》,71页。

〔4〕参考殷南根:《五行新论》(沈阳:辽宁教育出版社,1993年10月),13页。

〔5〕《尉繚子译注》,106页。

〔6〕《尉繚子译注》,125页。

云：“境内皆言兵，藏孙、吴之书者家有之。”<sup>〔1〕</sup>以故兵书于五行思想之传播功莫大焉。

#### 5.4 驺衍之五德转移说

战国之季，驺衍论五德终始以相克序为之。刘歆《七略》云：

邹子有终始五德，言土德从所不胜，木德继之，金德次之，火德次之，水德次之。<sup>〔2〕</sup>

刘向《别录》云：

驺衍之所言五德终始，天地广大，尽言天事，故曰“谈天”。<sup>〔3〕</sup>

以故齐人称驺衍为“谈天衍”。《史记·孟子荀卿列传》详述驺衍之学：

驺衍睹有国者益淫侈，不能尚德，若《大雅》整之于身，施及黎庶矣。乃深观阴阳消息，而作怪迂之变，《终始》、《大圣》之篇十余万言。其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠。先序今以上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰，因载其祝祥度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中国名山、大川、通谷、禽兽、水土所殖，物类所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若

〔1〕 梁启雄：《韩子浅解》（北京：中华书局，1985年2月）下册，482页。

〔2〕 高步瀛：《文选李注义疏》（北京：中华书局，1985年11月）第三册，卷六梁左思《魏都赋》“察五德之所莅”李善注引，1411页。

〔3〕 《史记》卷七十四《孟子荀卿列传》（《集解》所引），2348页。

兹。……然要其归，必止乎仁义、节俭、君臣上下、六亲之施，始也滥耳。<sup>〔1〕</sup>

于此可见驺衍论五德终始，乃以宇宙为框廓，由生天生地之原，层层推拓，以天地变化作五德转移之征，为政治破旧立新寻形上根源，而宗旨在引导人君，使归于仁义节俭。其说与孔子同者为崇高之政治理想：孔子乃有德者居位之禅让思想，驺衍则致君于仁义节俭之途，使保育百姓。然孔子之说简单，而驺衍则复杂，且载入机祥，以有征验而获当世人君之尊礼。《史记·历书》谓“是时独有驺衍，明于五德之传……”<sup>〔2〕</sup>，“独”乃言唯驺衍能知五德说之真意，“传”则示五德说前有所承，及驺衍之时乃建立宏大不经之学说体系。

五德终始以相克序为之，且有符应机祥，此于孔子为必无之事。驺衍著作不传，然《吕氏春秋·应同篇》有驺衍遗说<sup>〔3〕</sup>，表列其义如下：

帝王	五德	色尚	祥瑞
黄帝	土	黄	大螾大蛄
禹	木	青	草木秋冬不杀
汤	金	白	金刃生于水
文王	火	赤	火；赤鸟衔丹书集周社
伐火者	水	黑	先见水气者胜

其后秦一统天下，以水德自命，所依据者即驺衍之五德终始说，及至

〔1〕《史记》卷七十四，2344页。

〔2〕《史记》卷二十六，1259页。

〔3〕陈奇猷：《吕氏春秋校释》（上海：学林出版社，1995年10月），677页。

汉代,不论所言为水德抑或土德,皆用相克之义。孔子之相生序五德说,与其他上古教说,终因文义不雅驯,不为孔门后学所传。此意司马迁已慨言之矣:

学者多称五帝,尚矣。然《尚书》独载尧以来,而百家言黄帝,其文不雅驯,荐绅先生难言之。孔子所传《宰予问五帝德》及《帝系姓》,儒者或不传。……予观《春秋》、《国语》,其发明《五帝德》、《帝系姓》章矣,顾弟弗深考,其所表见皆不虚。《书》缺有间矣,其轶乃时时见于他说。非好学深思,心知其意,固难为浅见寡闻道也。〔1〕

《五帝德》、《帝系姓》与“五德终始”说皆上古遗说,前两篇仅存于《大戴礼记》,后者则幸存于《家语》。至于驺衍五德说之流传则走入歧途,《史记·封禅书》云:

自齐威、宣之时,驺子之徒论著终始五德之运,及秦帝而齐人奏之,故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、美门高最后皆燕人,为方仙道,形解销化,依于鬼神之事。驺衍以阴阳主运显于诸侯,而燕齐海上之方士传其术不能通,然则怪迂、阿谀、苟合之徒自此兴,不可胜数也。〔2〕

驺衍后学依于师说而著述,《集解》引如淳云:“今其书有《五德终始》,五德各以所胜为行,秦谓周为火德,灭火者水,故自谓水德。”〔3〕而学说为方士所专以后,依于鬼神,故孔子之五德说儒家更不欲言之

〔1〕《史记》卷一《五帝本纪·赞》,46页。

〔2〕《史记》卷二十八,1368—1369页。

〔3〕《史记》卷二十八,1369页。

矣。《礼记·檀弓上》所载孔子有关言论<sup>〔1〕</sup>与《家语·五帝》所载相同,表列异同如下:

	《家语·五帝》	《礼记·檀弓上》
夏	夏后氏以金德王,色尚黑,大事敛用昏,戎事乘骊,牲用玄。	夏后氏尚黑,大事敛用昏,戎事乘骊,牲用玄。
殷	殷人用水德王,色尚白,大事敛用日中,戎事乘翰,牲用白。	殷人尚白,大事敛用日中,戎事乘翰,牲用白。
周	周人以木德王,色尚赤,大事敛用日出,戎事乘騂,牲用骍。	周人尚赤,大事敛用日出,戎事乘騂,牲用骍。

《礼记·檀弓上》抹去五德之传之文句,即此一隅,孔子五德说之命运可以知矣!

由孔子至驺衍,言政权转移由相生转而为相克;相生者体现高远和平之王道精神(禅让),而相克者体现侵袭攻伐之霸道思想(力征)。

汉人郎顗以“汉三百载,计历改宪。三百四岁为一德;千五百二十岁,五行更用。”之纬说<sup>〔2〕</sup>为孔子之教,而注则引《周易乾凿度》以证之:

孔子曰:“立德之教,先立木、金、水、火、土德,各三百四岁;五德备,凡千五百二十岁;太终复初,故曰五行更用,更犹变改也。”<sup>〔3〕</sup>

〔1〕《礼记集解》卷七《檀弓上》第三之一,173页。

〔2〕《后汉书集解》卷三十下《郎顗传》,378页上。

〔3〕《后汉书集解》卷三十下《郎顗传》李贤注,378页上。

《周易乾凿度》每冠以“孔子曰”，然不能定为孔子之言。纬书作者不言生克，已非孔子或驸衍之五德说，而以时间长短言五德更王，徒具形式，浅陋太甚；比对《家语·五帝》之孔子遗说，其妄立见。王鸣盛认为《乾凿度》之言出于孔子〔1〕，则过犹不及矣！

---

〔1〕 《十七史商榷》卷十一《五德相代》。



## 第六章 五行之形上原理

### 6.1 元气之体会:五行宇宙论之表述

宇宙间一气流行(即一元之气、元气),居方而起殊用,此乃五行哲学之要义。先秦时期元气流行而生物之说多出于道家,《文子·下德》云:“阴阳陶冶万物,皆乘一气而生。”<sup>〔1〕</sup>《鹖冠子·泰录》云:“天地成于元气,万物乘于天地。”<sup>〔2〕</sup>一气流行,入于时空而消息随方起现为专气。元气不可见,然周流六虚,万物因之而生长发育。就此元气之当体而言,朱子云:

一元之气,运转流通,略无停间,只是生出许多万物而已。<sup>〔3〕</sup>

又云:

天地只是一个春气,发生之初为春气,发生得过便为夏,收敛便为秋,消缩尽便为冬。明年又从春起,浑然只是一个发生之气。<sup>〔4〕</sup>

---

〔1〕《文子校释》卷第九,354页。

〔2〕《百子全书》(杭州:浙江人民出版社影印扫叶山房1919年石印本,1991年3月)(第四册)《鹖冠子》卷中。

〔3〕《朱子语类》(北京:中华书局,1986年3月)第一册,卷第一《理气上·太极天地》,4页。

〔4〕《朱子语类》第六册,卷第九十五,2416页。

元气流行,居方而为专气,专气乃元气之消息而凸起者,前气流衍为后气,由微而显,由弱至强,最后转强为弱而入于伏,伏则不起作用。故五气各主七十二日,实各方专气最盛之时间限度,非谓此七十二日即一专气之起始与终结。五气消息制表示义如下:

五气		七十二日	七十二日	七十二日	七十二日	七十二日	
甲子气	弱→强→伏						
丙子气		弱→强→伏					
戊子气			弱→强→伏				
庚子气				弱→强→伏			
壬子气					弱→强→伏		

五气消长实元气之发敛起伏,就其外显形式言之,称为五行相生。《周易乾凿度》有云:“易变而为一,一变而为七,九者气变之究也,乃复变而为一……物有始、壮、究,故三画而成乾。”〔1〕《淮南子·天文训》以十二辰(十二时空点)言五行之生、壮、死〔2〕。制表示义如下:

五气 \ 十二辰	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰
	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰
木行	生	→	→	→	壮	→	→	→	死									
火行				生	→	→	→	壮	→	→	→	死						
土行								生	→	→	→	壮	→	→	→	死		
金行							生	→	→	→	壮	→	→	→	死			
水行										生	→	→	→	壮	→	→	→	死

〔1〕《纬书集成》上册,46页下。

〔2〕《淮南鸿烈集解》上册,卷三,121页。

每一时空定点(辰)不止一气,如木行壮盛之时处卯位,此亦火行始起之时(寅、卯位),及至火行强盛(午位),木行遂入于究(午、未位)。隋代萧吉《五行大义》有云:

五行同出而异时者,出离其亲,有所配偶。……故五行皆相须而成也。五行同胎而异居,有先后耳。夫五行皆资阴阳气而生,故云:“濡气生水,温气生火,强气生木,刚气生金,和气生土”,故知五行同时而起,托义相生。《传》曰:“五行并起,各以名别。”然五行既以名别,而更互用事,轮转休王,故相生也。颖容云:“凡五行相生,谓异类相化。”〔1〕

“五行同出而异时”,义同于“五行同胎而异居”。同出与同胎皆指元气,元气为五行根本;异时(表时间)与异居(表空间)为元气之化,入于时空定域而成专气之谓。故时空不同,气用亦异,至所配偶,乃气中之阴阳质性,二者相须而后可以济物成用。“五行皆资阴阳气而生”一语须简别。阴阳之气即元气,其流行居方而为五行,非谓阴阳之气是一层,五行之气别是一层而取资于阴阳之气而成者。“资”字之义为因,因阴阳而生五行,则阴阳与五行俱为元气之化状,由此而彼,皆此一元之气自身之消息所致。濡气、温气、强气、刚气、和气乃五气作用于现象界之结果。所谓濡气生水,指居北方之气,北方属水,名为濡气,即显属水之质性。余类推之。五行消息之义,体会不同,阐述亦异。《五行大义》云:

〔1〕《五行大义》(台北:新文丰出版公司,1987年6月)卷二《第四论相生·一者论相生》,24页。

五行体别,生死之处不同,遍有十二月、十二辰而出没。木受气于申,胎于酉,养于戌,生于亥,沐浴于子,冠带于丑,临官于寅,王于卯,衰于辰,病于巳,死于午,葬于未。……〔1〕

制表示义如下:

	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰
木气	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12									
火气				1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12						
金气							1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12			
水气										1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
土气				1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12						
备注:受气1、胎2、养3、生4、沐浴5、冠带6、临官7、王8、衰9、病10、死11、葬12 (以上数字为人生十二运之代号)																					

此以人生十二运之历程形容气之消长,木气至盛之时(6→7→8),火气继增其能(1→2→3→4→5),至于土、火二气同位,以火生土故,其实土行之气无乎不在(详后文)。

如以四季为经,五行纬,五行于每季各有休、王之时,而当王者乃起作用。《淮南子·墜形训》以每季五行分处壮、老、生、囚、死五位,《五行大义》易为旺、相、休、囚、死〔2〕,而实义无别。列表其义如下:

〔1〕《五行大义》卷二《第四论相生·二者论生死所》,25页。

〔2〕《五行大义》卷二《第四论相生·三者论四时休王》,26—27页。

	春	夏	季夏	秋	冬
木	旺	休	囚	死	相
火	相	旺	休	囚	死
土	死	相	旺	休	囚
金	囚	死	相	旺	休
水	休	囚	死	相	旺
备注：旺即壮、相即生、休即老					

五行相互之间，乃一行含藏其余四行，称之为“五行体杂”。《五行大义》云：

凡五行均布，遍在万有，不可定守一途，今先论五行体杂，但其气周流，随事而用。……既有杂，故一行当体，即有五义。<sup>〔1〕</sup>一行具余四行，如木行具火、土、金、水之质性。居方专气实为元气消息而起现之特殊作用，专气当王则其用显，其他则潜伏不显，故“五行体杂”之义乃言五行作用之隐显。《五行大义》又云：

五行非直性相杂，当方亦有杂义。东方：甲、乙、寅、卯、辰。

甲，木也；乙中有杂金，寅中有生火；辰，土也；卯中有死水。……

此并方别有五行也。<sup>〔2〕</sup>

甲为木，乙与庚金合，故有杂金；寅、卯之位为火行之“生”；辰位为土行所寄；卯位乃水行之“死”。故所谓杂者，以方位言之，起作用者为专气，如东方木行，然余四行亦在此方，处于或“生”或“死”之潜伏状

〔1〕《五行大义》卷二《第六论五行相杂·一者论五行体杂》，31页。

〔2〕《五行大义》卷二《第六论五行相杂·三者论方位杂》，33页。

态。当方而五行俱在,乃换一角度论述五行作用之隐显义而已。如就一行言之,其消长恒及三方,《五行大义》有云:

寅、午、戌,火之位也。寅中有生火,在东方;午中有王火,在南方;戌中有死火,在西方。……此一行之体,杂在三方也。〔1〕

一行消息恒占三方,当王之方起作用,“起始”与“衰死”之方则不起作用。一行之气跨越三方,气于当王之时方起作用,此为元气消息入于时空定域之体会。

### 6.11 土行之体会

土行可分两层言之,一属实物义五材之土行特性,一为“土”配元气之义理。五材之土,具生物功能,故《洪范》云:“土爰稼穡。”〔2〕《尚书大传》云:“土者万物之所资生也。”〔3〕西周末年周太史史伯有言土行之殊用:

夫和实生物,同则不继,以他平他谓之和,故能丰长而物归之;若以同裨同,尽乃弃矣。故先王以土与金、木、水、火杂,以成百物。〔4〕

“和实生物,同则不继”乃天地生物之奥义,物之生必由异质之物和合而成,同质者则无以继后。“以土与金、木、水、火杂”,即示“土”与

〔1〕《五行大义》卷二《第六论五行相杂·三者论方位杂》,33页。

〔2〕《尚书正义》卷第十二,301页。

〔3〕《尚书大传》卷第十二《洪范》“一五行”至“作甘”疏引《尚书大传》,302页。

〔4〕《国语》卷十六《郑语》,515页。

“金、木、水、火”为不同质之物。春秋时期越国范蠡亦云：

唯地能包万物以为一，其事不失，生万物，容畜禽兽……〔1〕

《释名·释天》云：“土，吐也，能吐生万物也。”〔2〕《淮南子·墜形训》云：“位有五材，土其主也。”〔3〕凡此皆言五材之土于生生之义所起之大用。土行此一特质遂升转为万物所以存在之宇宙论根源。董仲舒于《春秋繁露》之《五行对》云：

五行莫贵于土，土之于四时，无所命者。〔4〕

于《五行之义》云：

土居中央，为之天润。土者，天之股肱也，其德茂美，不可名以一时之事，故五行而四时者，土兼之也。金、木、水、火虽各职，不因土，方不立……〔5〕

班固于《白虎通》之《五行》云：

土所以不名时者；地，土之别名也，比于五行最尊，故自居部职也。〔6〕

又云：

土所以王四季何？木非土不生，火非土不荣，金非土不成，水非土不高，土扶微助衰，历成其道，故五行更王，亦须土也。王

〔1〕《国语》卷二十一《越语下》，644页。

〔2〕王先谦：《释名疏证补》卷一，32页。

〔3〕《淮南鸿烈集解》卷四，146页。

〔4〕苏舆：《春秋繁露义证》（北京：中华书局，1992年12月）卷第十，316页。

〔5〕《春秋繁露义证》卷十一，322页。

〔6〕《白虎通疏证》卷四，168页。

四季,居中央,不名时。〔1〕

土行最尊,乃因具生生功能使然,由宇宙论角度言之,土行为一元之气,所谓于四时自居部职,以有木、火、金、水之四专气而然;土行于四时无所命,乃视土行为居方专气之根柢,与专气合一而起动能,使专气得以居方而起作用,以此言之则土行可谓无所命于四时。然四行各有专职而必因土方而成,乃因土行之气为元气之本。土行为体,水、火、木、金四行为用,无土行则四行亦无以存。《春秋元命苞》有云:“土无位而道在,故大一不预化,人主不任部职。”〔2〕此为深体土行内涵之语。土行乃元气之异名,具生物功能,居中而主四方,而天道为生生之元,天道与元气本为异质之两层,然天道生生必藉元气流行而后显生化之用,此义程伊川已言之:

“一阴一阳之谓道”,此理固深,说则无可说。所以阴阳者道,既曰气,则便是二。言开阖已是感,既二则便有感。所以开阖者道,开阖便是阴阳。〔3〕

一阴一阳乃气变之情,道则使阴阳气变为可能者。故《元命苞》言道之存于土行,实有得于天道生物之奥义。所言“大不预化”,非谓土行不具生化之义,乃言生化由居方专气负责,四行所主为春生夏长,秋收冬藏,元气之体虽不预化而成居方之用,居方者则为专气,专气则预化也。天道、元气五行化生万物之关系制表示义如下:

〔1〕《白虎通疏证》卷四,190页。

〔2〕《白虎通疏证》卷四《五行》所引,169页。

〔3〕《二程集》(北京:中华书局,1984年8月)第一册《河南程氏遗书》卷第十五《伊川先生语一》,160页。



天道				所以阴阳
↓ 土行				元气之本:一阴一阳
↓	↓	↓	↓	元气居方:生长万物
水行	木行	火行	金行	
↓	↓	↓	↓	
冬藏	春生	夏长	秋收	

### 6.12 土行居方之义

五行之种种系统相乃元气之写照,然有与元气流行之实义相符者,亦有概念推敲,徒具形式者。

五行历之五气流行,南方戊子气(土行)为元气流行于南方之专气,诚如《子华子·北宫意问》所云:“天降一气而五气随之”<sup>〔1〕</sup>,天降一气即元气,元气流行,古人体认于五方,故云五气。言五气则消长之义出矣,此以形式言之则所谓五行相生也。

土行元气无乎不在,以五行播入四时之故,致异说纷纭。五行播散于四时,方位亦由五方转易为中央四正。土行居中,有以虚位言之,如《管子·四时》所云:

中央曰土,土德实辅四时入出……其德和平用均,中正无私,实辅四时:春赢育,夏养长,秋聚收,冬闭藏。<sup>〔2〕</sup>

中央土属虚位存在,适与土行特性相合。土行不预化,居方而成专

〔1〕 《百子全书》第五册《子华子》下。

〔2〕 《管子注释》下册,37页。

气,然后四时育、长、收、藏之功备。孔颖达于土行所在有二说:一者土无正位,分寄四时;一者土位于未,处季夏之末。孔氏疏“播五行于四时”云:

播五行四时,谓宣播五行及四时也。五行四时者,以金、木、水、火各为一行,土无正位,分寄四时。<sup>〔1〕</sup>

此同于《管子·四时》所言之“土”义,然《管子·四时》虚中处“土”,孔疏《月令》“季夏之月中央土”云:

夫四时五行同是天地所生,而四时是气,五行是物;气是轻盈,所以丽天;物体质碍,所以属地。四时系天,年有三百六十日,则春、夏、秋、冬各分居九十日;五行分配四时,布于三百六十日间,以木配春,以火配夏,以金配秋,以水配冬,以土则每时辄寄王十八日也,虽每分寄而位未,宜处于季夏之末、金火之间,故在此陈之也。<sup>〔2〕</sup>

孔氏言四时为气,各居九十日,此气之义当为元气,元气居方成四行专气以成就四季节候;至以五行为物而属地,则仍为五材实物义所牵引,不悟五材之名已成五气之符号。以孔氏之五行义言之,则配四时之木、火、金、水、土,果为何物?故五行之源流分合不辨,则所言适为混漫乖谬之论。朱子言土行之观点亦近似:

五行之有土,非土则不足以载四者。土于四时各寄王十八日。或谓王于戊己,然季夏乃土之本宫,故尤王夏末,《月令》载

〔1〕《礼记注疏》卷二十二《礼运第九》“故天秉阳”至“还相为质”疏言,433页上。

〔2〕《礼记注疏》卷十六《月令》“中央土”疏言,321页上。

中央土者,以此故也。<sup>〔1〕</sup>

朱子于五行得其实义,知五行为一气流行(见前),然于五行播四时之义仍拘于形式。“土”为五行之主,非“土”不足以载四者是矣,由是而言土王四季各十八日,则囿于形式之义;朱子不反对中宫戊己为土王之位,然以季夏为土之本宫而王季夏。土行所王之位见图 29。

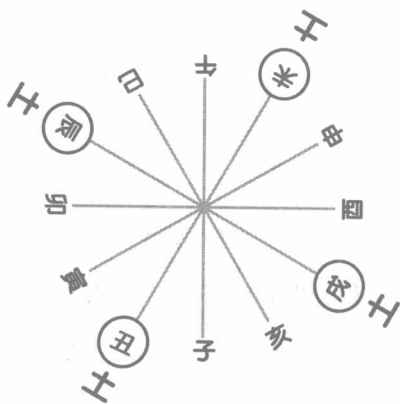


图 29 土行所王之位图

就时间言之,一岁之“中”处于季夏与孟秋之间,然“中”为时多久?四季轮转,以季夏之末示“中”,如《月令》所云,乃就形式作论断,实与土行特性不合。以戊己中央为土王之所,此以空间言;居中而主四方,则土行之实义为元气周流,无所不在,然就形式言之,居中主四方即可矣,而复说土寄王四季各

十八日,以合七十二日之数,则为形式所牵,于土行内涵全然无涉。

朱子以季夏为“土”王之本宫,其实为火行专气所主,其余春、秋、冬三时之季各十八日为“土”所寄王者,仍为三行专气所主,故土寄王四时之季,徒具形式之义,四时自有四专气为之主,而土行为专气之体,专气乃土行之用,何必有寄王之义?至于分每季十八日予土行,于理无当。

〔1〕《朱子语录》,见《古今图书集成·历象汇编·岁功典》第五十六卷《季夏部》引。

《五行大义》引高堂隆“土生于未，盛于戌，壮于丑，终于辰”之说，谓“别是一家”<sup>〔1〕</sup>。一元之气周流六虚，居方起用，土行当体不当生于未位而终于辰位，且四隅之土与中央土无别，皆此元气，故就此四隅言生、盛、壮、终，乃误以土行为专气之过；所谓“别是一家”，实为不解土行之误说而已，非有深义也。复次，《五行书》有以辰、未、戌、丑四土各具消息之义<sup>〔2〕</sup>，制表示义如下：

	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰
辰土	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12									
未土				1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12						
戌土							1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12			
丑土										1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
备注：受气 1、胎 2、养 3、生 4、沐浴 5、冠带 6、临官 7、王 8、衰 9、病 10、死 11、葬 12 (以上数字为人生十二运之代号)																					

一元之气既居方而起殊用，不得于元气当体复言独立之消息，故以生命十二运言四隅土行，乃混淆木、火、金、水四行专气与土行元气之别，而概以土行为专气之混漫语。

水、火、木、金之四方专气与中央土行，其关系犹如波沔与大海水，无论四方、八方、十二方、二十四方之波沔皆此大海水之相，二者实不相离，土行为大海之水，专气则波沔也。五行说之种种义，犹如容器不同，量有大小，然皆可以挹水，故种种五行说于元气之符合有

〔1〕《五行大义》卷二《第四论相生·二者论生死所》，25页。

〔2〕《五行大义》卷二《第四论相生·二者论生死所》所引，26页。

程度之异，而此种种差异，即示五行学只属追摹气变之概念框架，而元气自身，则无此种种之差别也。

五行与四时相配，秋金承夏火，火克金，与相生禅递之义相违，遂有季夏土位之设，以为火、金之过渡。然则四隅之土皆居于两季之间，西南居金、火之间尚勉强可通，其余三隅则难有通说矣。李希濂云：

惟土无定位，寄旺于四季辰、未、丑、戌之月，土之所旺也。土旺则皆可以生金矣。然辰、未，阳也；戌、丑，阴也。阳则生，阴则成；辰、未固皆阳也，春木之气盛则土为之伤，夏火之气盛则土为之息，故季夏本土旺之月，而又加之以火，则为尤旺，故能生金而为秋，此其相生之序，岂不了然甚明也哉！……《月令》以中央土继于季夏之后，《素问》于四时之外，以长夏属土，皆是此意。（《性理会通·五行》）<sup>〔1〕</sup>

李氏以五行生克思想言辰土居东方，为木气所克，故不起作用，而火本生土，故未土处夏火，其气更盛，故能生金而为秋。至于丑土与戌土则以其属阴性而不言。此为五行配十二辰与土行处四隅之强解，纯就五行作系统相之分析，无预于元气流行之实义。

“伏日”说出于秦德公之时，当早于季夏配土行之义，然两者皆因五行播入四时之不协而生者。颜师古以阴阳及五行诠释“伏日”之义：

〔1〕《古今图书集成·历象汇编·乾象典》第二十一卷《五行部》引。见蒋廷锡：《天象阴阳汇录》（上海：上海文艺出版社影印中华书局1933年雍正铜活字排印本，1993年9月）。

伏者谓阴气将起,迫于残阳而未得升,故为藏伏,因名伏日也。立秋之后,以金代火,金畏于火,故至庚日必伏;庚、金也,谓金气伏藏之日也。<sup>〔1〕</sup>

以阴阳言之,阳起于子,阴起于午;自午以后,阳消阴息,然残阳仍盛,阴气郁而不升,故伏。阴阳之气乃元气之消长,一气回旋,不当于夏、秋之间有此曲折。至于以金畏火而言庚日必伏,乃气运禅递与行序相克之矛盾所致。《阴阳书》言三庚之日云:

夏至后第三庚为初伏,第四庚为中伏;立秋后初庚为末伏。<sup>〔2〕</sup>

夏至后第三庚至立秋后初庚,约为六月,所谓季夏之月是也。较诸土王季夏之义,伏日说不用土行,以“畏而伏之”言火行生金行,而季夏土行则弥缝火、金禅递之困境。约言之,伏日说古拙,季夏土行说则巧,两者皆欲解决秋金接夏火之理论困难,而同为五行宇宙论之重要内容。

## 6.2 五行之神:五行本体论之表述

元气运化属宇宙论层次,“五行之神”则属本体论之体会。《孔子家语·五帝》载老聃言五行云:

天有五行:水、火、金、木、土,分时化育,以成万物,其神谓之五帝。

〔1〕《史记》卷五《秦本纪》“(德公)二年初伏”《正义》,184页。

〔2〕宋·黄朝英《靖康缙素杂记》(上海:上海古籍出版社,1986年5月)卷五《三伏条》所引,45页。

一岁五分，五行各主七十二日。现象界有生之类，其变化皆由五行主之，即《释名》所谓“五行者，言五气于其方各施行也”之意。五行生育万物，即分时化育之意。王肃注“其神谓之五帝”云：“五帝：五行之神，佐天生物者。”“神”乃五行生化万物所以可能之形上根源，“神”之实义为“阴阳不测”（《周易·系辞上》）<sup>〔1〕</sup>，“妙万物而为言”（《周易·说卦》）<sup>〔2〕</sup>。以此，五行生物为一层（属宇宙论），五行所以生物乃另一层（属本体论），五行之神属生化大原，易言之即道。天道生物，五行主之；五行生化之理称“五帝”；由五方化育而言五，非生化之理有五。“五帝”义同于道，乃所以生物之理。如此则与明堂所祀五帝之义有别，明堂五帝乃降命人间之神，老聃所言五帝乃发育万物之形上本源。“五帝”义之转易，使五行由方位，方色之经验形式内转而成生化万物之形上根源。王肃注谓五行之神佐天生物，则此“佐”实义指天道之生生。

“五行之神”以天道视之者，如《六韬·龙韬·五音》云：

五行之神，道之常也。金、木、水、火、土，各以其胜攻也。<sup>〔3〕</sup>

《六韬》释“五行之神”为道之常。“常”为恒常不易之义，故“道之常”义为恒常不变之天道，先秦时期，元气义之五行已上提至天道层次，乃五行思想之必然归宿。及至朱子，言五行之哲理得其实义：

阴阳是气，五行是质。有这质，所以做得物事出来。五行虽是质，他又有五行之气做这物事方得。然却是阴阳二气截做这

〔1〕《周易正义》卷第七，272页。

〔2〕《周易正义》卷第九，328页。

〔3〕《六韬译注》，107页。

五个,不是阴阳外别有五行。〔1〕

气之精英者为神,金、木、水、火、土非神,所以为金、木、水、

火、土者是神。在人则为理,所以为仁义礼智信者是也。〔2〕

气化既有五行之系统相,故就五行而言其神,用有多方,而妙万物之神只是“一”。玄鉴天道,即能把握五行之神,然此可冥契,不可智测。“神”无方而“气”有体,“气”以当位言专,“神”则妙运无迹。言五行之神实为五行气化寻源。五行之神与天道、气化之关系制表示义如下:

天道 ↓				五行之神
元气(土行)				五行之气
↓	↓	↓	↓	
木行	火行	金行	水行	
↓	↓	↓	↓	
东方	南方	西方	北方	

〔1〕〔2〕《朱子语类》卷一《理气上·太极天地上》,9页。



## 第七章 结 语

本书重构五行哲学,疏理文献,知五行有在天与在地二者。在天五行原为五气,五气初起未有专名,故借《淮南子》所述“甲子气”、“丙子气”、“戊子气”、“庚子气”、“壬子气”为五气之名。五行播入四时,五气之五方演为中央四正之新方位,而南方色尚黄亦转而为赤。此为五行发展之初始。五行本用于治历,本此线索,即知何以言历法时令之篇如《礼记·月令》、《逸周书·时训解》、《管子》之《四时》、《幼官(玄宫)》皆具浓厚之五行思想。

木火土金水之地上五材原为民生日用之资,其后借指五气,遂久假不归。在天五气与在地五材之名目合而一之,并总称之为五行。以此,言民生日用之五材称五行,说元气流行之五气亦称五行。木火土金水为有形之物,兼指元气流行,故五行之学,大者谈天道说元气,小者则论宜忌断吉凶,形上形下,一以贯之。以此,五行哲学乃通天人、涵宇宙之一大思想体系。

五行之为政治哲学,由古人以五行方色与生克关系而设计仪文制度可知,此乃中华民族文化心理之表现,与“封建迷信”风马牛不相及。就近取譬,紫禁城之布局即顺应五行,而明清官服之红、黑色尚即以五行为决。古人对此并不反感,而今人则动辄攻击,此民初以

来打倒传统之恶果。今之国人失却传统智慧,犹如罗盘之缺针,舟航而无舵,于己于家于国族皆不辨方向,不知常道,以虚妄为能,以任性为高。我国家百年浮荡矣,颠蹶将何时而止乎?礼乐再兴,人文重朔,必有取法乎古者,而国人一旦以平正之心视五行,则传统文化之弘兴,功成有日矣。余翘首以待之。

辍笔之际,太史公之言回荡心神,历久不去,故录其文,以为全书作结。

学者多称五帝,尚矣。然《尚书》独载尧以来,而百家言黄帝,其文不雅驯,荐绅先生难言之。孔子所传《宰予问五帝德》及《帝系姓》,儒者或不传。……予观《春秋》、《国语》,其发明《五帝德》、《帝系姓》章矣,顾弟弗深考,其所表见皆不虚。《书》缺有间矣,其轶乃时时见于他说。非好学深思,心知其意,固难为浅见寡闻道也(《史记》卷一《五帝本纪·赞》)。